P. CHRYSOSTOME
O. M. I.

LE MOTIF DE L'INCARNATION

ET LES

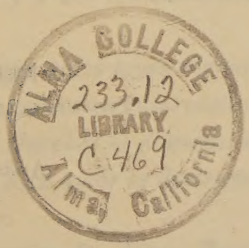
PRINCIPAUX THOMISTES CONTEMPORAINS

LE MOTIF

DE L'INCARNATION

ET LES

PRINCIPAUX THOMISTES CONTEMPORAINS



Librairie ALFRED CATTIER
MARCEL CATTIER, Éditeur, TOURS
1921

23049

APPROBATIO EX PARTE ORDINIS

NIHIL OBSTAT :
Romæ, die 1ª Decembris 1920
Fr. Alexander BERTONI, o. f. m.
Censor dep.

IMPRIMI POTEST :
Romæ, ad S. Antonium, die 8ª Decembris 1920
Fr. Seraphinus CIMINO,
Min. Gen.

Au R. P. Chrysostome,

Vu le Nihil Obstat *donné par le R. P. Alex. Bertoni, o. f. m. (le 1er décembre 1920) à votre ouvrage :* LE MOTIF DE L'INCARNATION ET LES PRINCIPAUX THOMISTES CONTEMPORAINS, *j'accorde la permission d'imprimer cet ouvrage.*

IMPRIMATUR
Turonibus, 25 martii 1921
† ALBERTUS,
Archiepiscopus Turonensis.

LETTRE DE SA GRANDEUR MONSEIGNEUR NÈGRE

ARCHEVÊQUE DE TOURS

Tours, le 29 Mars 1921

Mon Révérend Père,

En vous adressant mes remerciements pour le gracieux hommage de votre livre : LE MOTIF DE L'INCARNATION ET LES PRINCIPAUX THOMISTES CONTEMPORAINS, *je n'aurai pas la pensée de me donner le rôle de juge. Je dois simplement vous féliciter d'avoir travaillé avec tant de soin et de succès à l'élucidation d'une thèse trop souvent mal posée, et cependant si importante, il faut dire fondamentale, dans l'ordre mondial de la Providence.*

L'état de la question, suivant l'expression de l'École, est établi ou rétabli par vous avec une précision et une fermeté qui ne permettent pas à la discussion de s'égarer. C'est un avantage qui arrête tout court bien des conclusions illogiques. Vous avez su encore pénétrer et dévoiler les fausses positions. Il y a des retranchements qui ne serviront plus.

La langue scolastique a des tours vigoureux. Vous seriez donc surpris que dans vos argumentations claires, franches et nerveuses, on cherchât la douceur de S. François de Sales. Il vous a suffi d'en avoir la doctrine et de la défendre avec joie et bonheur.

Veuillez agréer, mon R. Père, l'expression de mes sentiments respectueux et dévoués en N.-S.

† ALBERT
Archevêque de Tours.

LE MOTIF DE L'INCARNATION

ET LES

PRINCIPAUX THOMISTES CONTEMPORAINS

Pourquoi cette étude ?

Le R. P. Hugon, O. P, avait traité dans la *Revue Thomiste* (mai-juin 1913) la question du motif de l'Incarnation. J'ai discuté les raisons du R. P. Hugon dans les *Etudes Franciscaines* (nov.-déc. 1913 — janvier 1914). Je voulais démontrer que l'opinion thomiste n'a de fondement ni dans l'Écriture ni dans les Pères et que, par contre, les scotistes, dans cette question, sont l'écho fidèle des enseignements de la Tradition, à travers les siècles.

A l'occasion de ce travail, j'ai reçu bien des demandes de renseignement. Ma note sur Molina et le théologien contemporain qui en dépend (1), comme aussi la différence que l'on constate entre l'exposition du scotisme, telle que les thomistes de nos jours la donnent, et celle qui se trouve dans mon article, a suscité bien des questions (2).

1. Voici cette note. « Le R. P. Galtier, S. J., a fait ressortir comment, dans cette question du motif de l'Incarnation, un théologien contemporain, qui fait autorité, dépend complètement de Molina. Or Molina ne se contente pas d'embrasser le système cajétanien avec ses impossibilités ; il y ajoute d'établir sa théorie sur deux données de la raison qui ne cadrent pas avec les enseignements de la Révélation, et sur un cercle vicieux.

» L'accusation est forte, je le reconnais ; mais comme elle a été portée avec preuves à l'appui et qu'elle n'a pas été relevée, que je sache, on peut se demander si elle est fondée. »

Le théologien visé par le R. P. Galtier est Son Eminence le cardinal Billot.

2. Il y en a aussi qui ont trouvé que le R. P. Hugon n'a pas dû faire ressortir toute la force de la thèse thomiste. Si cette thèse, ajoute-t-on, n'avait que les arguments que le R. P. Professeur du Collège Angélique a fait valoir on ne comprendrait pas qu'elle ait autant de partisans.

Cette appréciation n'atteint pas le R. P. Hugon, qui a mis en valeur ce qu'il y a de saillant et de fondamental dans l'opinion thomiste, comme nous le verrons dans les différents auteurs que nous aurons à examiner. On pourra se rendre compte aussi que c'est lui qui apporte le plus d'exactitude dans l'exposition des opinions. Mais il ne suffit pas d'être bon avocat ; le succès

J'en ai conclu qu'il serait utile de donner des renseignements plus étendus et que, pour faire un travail pratique, il faudrait se résoudre à passer en revue les auteurs contemporains, comme aussi, à rééditer l'exposition de Molina sur le motif de l'Incarnation. C'est la réponse à la question : Pourquoi cette étude ?

Or, au moment où j'allais expédier le manuscrit, on m'a communiqué la réplique du R. P. Hugon (1). Je ne pouvais pas le laisser ignorer au lecteur. Une partie de cet article était déjà composée, lorsque la guerre en a empêché la publication. Ce retard impose une modification. Je ne saurais renvoyer le lecteur à un article qu'il peut ne pas avoir sous la main et que, en tout cas, il a perdu de vue. Puisqu'il s'agit de traiter à fond la question du motif de l'Incarnation, autant vaut rassembler dans un même travail tous les éléments de la discussion.

En reproduisant l'essentiel de la réponse au R. P. Hugon, nous rappellerons au lecteur les principaux arguments que l'on fait valoir de part et d'autre, tandis que la réplique du R. P. Hugon lui permettra de juger de la valeur des arguments scotistes.

Ainsi l'étude des thomistes contemporains sera facilitée

dépend surtout de la cause que l'on défend. Et si le R. P. Hugon a paru plutôt faible, à certains lecteurs, c'est parce que les arguments lui ont fait défaut. Ces arguments, en effet, on ne peut les trouver que dans l'Écriture et dans les Pères, et, quels que soient la science et le talent du R. P. Hugon, il ne peut tirer d'un texte que ce qui s'y trouve.

1. Cette réponse a été une surprise pour moi et une déception. Le R. P Hugon conclut, en effet, par ces paroles : « Encore une fois, je regarde comme parfaitement inutile de reprendre le débat. » C'était par une déclaration analogue qu'il avait commencé : « Cet écrit (mon article) m'a convaincu une fois de plus que la discussion serait parfaitement vaine. »

Ainsi donc, lorsqu'il a écrit son article, le R. P. était convaincu que la discussion serait vaine. Mais alors, pourquoi l'a-t-il ouverte? Mon article était une réponse. Cependant tout en déclarant, par deux fois, qu'il n'y a pas lieu de discuter, le R. P. ne laisse pas de contredire les conclusions principales de notre thèse. On trouvera les réponses du R. P. à la suite des passages auxquels elles se rapportent. On aura ainsi sous les yeux les textes de la discussion, et le lecteur aura, pour se prononcer, toutes les pièces du débat.

au lecteur. Cependant, comme celui-ci pourrait se trouver en face d'une question assez déconcertante — nous voulons parler du cajétanisme, — nous l'examinerons avant d'aborder les auteurs contemporains.

Voici donc la marche de cette étude :

Ire Partie. — 1° Reproduction de la réponse au R. P. Hugon. 2° Étude du Cajétanisme dans Cajétan, Molina, les Salmanticenses et le Cardinal Billot.

IIe Partie. — Les Thomistes contemporains : 1° Sentiment des Pères ; 2° Le R. P. Hurter, S. J ; 3° Le Card. Billot, le R. P. Galtier, S. J. et Molina ; 4° Le R. P. Pesch, S. J ; 5° M. Tanquerey, S. S ; 6° M. Sauvé, S. S.

IIIe Partie. — Conséquences : 1° pour la gloire du Christ ; 2° pour la gloire de Marie.

PREMIÈRE PARTIE

Cette première partie comprendra : 1° La reproduction de la réponse au R. P. Hugon, O. P., avec la réplique du R. P. ; 2° L'étude du cajétanisme dans Cajétan, Molina, les Salmanticenses et le Card. Billot.

ARTICLE I

Reproduction de la réponse au R. P. Hugon ; Sa réplique

CHAPITRE PREMIER

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Sommaire : 1° Occasion de la discussion ; 2° Objet ; 3° Importance de la question ; 4° Des moyens de discussion ; 5° Conclusion.

§ 1° *Notions préliminaires.* — Le R. P. Edouard Hugon a traité dans la *Revue Thomiste* (mai-juin 1913) la question du motif de l'Incarnation.

Les fonctions qu'il remplit dans son Ordre, les ouvrages qu'il a publiés lui donnent une autorité particulière et il nous est permis de considérer son exposé comme l'enseignement officiel de l'école thomiste sur la question. C'est un avantage.

De la sorte, on peut se rendre compte de la force des arguments en faveur de l'opinion thomiste, comme aussi de la valeur des raisons que l'on fait valoir contre l'opinion scotiste, et nous sommes certains que l'on a mis en lumière tout ce qui peut faire triompher le thomisme.

Ainsi, la discussion des conclusions du R. P. Hugon et l'examen des raisons qui les provoquent ne peuvent qu'être utiles à la vérité. Et c'est la vérité que toute intelligence doit chercher ici-bas.

Pour apporter à cette étude toute la clarté désirable et aussi pour éviter tout malentendu — autant du moins que cela est possible, — nous préciserons d'abord l'objet de la discussion, puis nous en ferons ressortir l'importance et, enfin, nous indiquerons les moyens qui paraissent seuls recevables pour arriver à la vérité. Alors seulement nous reproduirons les conclusions de l'étude du R. P. Hugon, conclusions que nous voudrions discuter en toute impartialité.

§ 2° *Objet de la discussion.* — La question du motif de l'Incarnation se pose ordinairement sous cette forme : « Si l'homme n'avait pas péché, Dieu se serait-il incarné ? » Le lecteur, peu averti, pourrait croire qu'il s'agit de discuter une hypothèse qui ne s'est pas réalisée et, peut-être, serait-il tenté de dire avec le P. Grégoire de Valence, S. J. : « A quoi bon discuter une pareille question ? » Ou bien avec le P. Réginald, O. P. : « Affirmer qu'en vertu d'un autre décret, caché en Dieu, l'Incarnation aurait eu lieu, lors même qu'Adam n'eût pas péché, c'est tout bonnement vouloir faire le devin. »

Il ne s'agit pas d'hypothèse, mais comme l'affirment Vasquez, Tournely, etc., il s'agit de l'ordre actuel, de ce qui existe, et on se demande si la Rédemption est l'unique motif de l'Incarnation. Et, comme on le verra, la question est de grande importance.

Scot l'a posée ainsi : « La prédestination du Christ dé-

pend-elle nécessairement de la chute de l'homme, conformément à plusieurs textes qui paraissent dire que le Fils de Dieu ne se serait pas incarné si l'homme n'avait pas péché?» (III Sent. dist. VII, Q. III, B.) L'équivoque est impossible.

Le R. P. Hugon pose aussi la question avec précision : « Mais (Dieu) qu'a-t-il voulu *en fait* et en vertu du présent décret qui aboutit à l'Incarnation ? Tout le problème est là. Il n'y a pas à s'occuper des autres plans que la souveraine Liberté aurait pu adopter, des décrets qu'elle aurait pu porter dans telle et telle autre hypothèse...

« Voilà la vraie question à résoudre : *en vertu du présent décret, l'Incarnation est-elle subordonnée à la Rédemption, de telle sorte que le Verbe ne se serait pas incarné s'il n'y avait pas eu l'homme à racheter* ? »

Comme on le voit, le R. P. Hugon pose la question dans le même sens et à peu près dans les mêmes termes que Scot.

Nous sommes donc d'accord sur ce point et l'on ne saurait dire que l'opinion scotiste s'occupe de « décrets qu'elle (la souveraine Liberté) aurait pu porter dans telle et telle hypothèse. » Il ne faudra pas l'oublier.

Or, à cette question : « L'Incarnation est-elle essentiellement subordonnée à la Rédemption ? » les thomistes répondent *oui*, et les scotistes, *non*.

Et, soit dit en passant, l'on voit qu'entre l'opinion thomiste et scotiste, il ne saurait y avoir place pour une troisième opinion, dite *moyenne* : car il n'y a pas de moyen terme entre *oui* et *non* sur la même question, prise dans le même sens précis.

En réalité toute la discussion se réduit à ceci : L'Incarnation dépend-elle de son utilité pour la créature ou bien d'un motif qui ne se rapporte qu'à Dieu ?

Parmi les utilités pour la créature, les principales sont : la Rédemption, la gratification ou l'élévation à l'ordre surnaturel et la création. La gratification est antérieure à la Rédemption et d'une utilité plus générale, puisqu'elle em-

brasse toutes les créatures élevées à l'ordre surnaturel ; la création à son tour est antérieure à la gratification ; c'est le bienfait primordial.

Si l'Écriture et les Pères nous disent que tout a été fait pour le Christ et que celui-ci est source de grâce pour l'Ange et Adam innocent, ils proclament déjà que ce n'est pas l'utilité de la Rédemption qui est le motif de l'Incarnation.

Si la Tradition affirme que l'Incarnation a été voulue avant toutes choses, elle la proclame indépendante de toute utilité pour la création. Quoi de plus rationnel, puisque saint Thomas établit comme principe, que l'ange, fait pour l'homme, ne dépend pas cependant de son utilité pour l'homme, *parce qu'une créature appelée à la vie de la grâce et de la gloire ne saurait dépendre, dans son existence, de son utilité pour une créature.*

§ 3° *Importance de la question.* — Qu'on veuille bien remarquer la haute importance du présent débat. Il s'agit de la place du Verbe Incarné dans la création comme aussi de sa gloire (1). — A-t-il été voulu le premier avant toute créature, ou bien est-ce seulement à l'occasion du péché que Dieu a pensé à l'Incarnation ?

1 Ne peut-on pas dire que cette discussion peut rappeler une vérité trop oubliée, peut-être, à notre époque de questions *sociales*, de catholicisme *social* ? On dirait que rien ne vaut que par l'étiquette *social*. Mais tous ces devoirs sociaux qui ne sont, en réalité, que des obligations de charité et de justice seront d'autant mieux remplis que l'on sera plus fidèle au devoir primordial qui est d'aimer et de servir Dieu. Or, voyez comme ce devoir est mis en pleine lumière, si l'Incarnation a été voulue avant toute créature. Aimer son Christ et être aimé de lui : voilà ce que Dieu a voulu dans l'Incarnation. Louer et aimer son Père : telle est la grande mission du Christ. Tous les bienfaits qu'il répandra sur la création ne seront qu'une conséquence de son amour pour son Père.

Or le Verbe incarné est l'exemplaire de toute perfection. A son imitation, nous avons un devoir primordial à remplir : aimer et servir le Christ. Avec Lui aimer et servir Dieu, aimer le prochain en recherchant son bien. Notre amour pour Dieu sera la source de notre amour surnaturel pour le prochain et nous remplirons nos devoirs sociaux dans la mesure où nous remplirons notre devoir vis-à-vis de Dieu. Ce devoir accompli sera la source et la mesure de ce que nous pourrons faire de stable comme catholiques *sociaux*. *Nisi Dominus aedificaverit domum...*

Est-il la raison d'être de la création, ou bien la réparation du péché est-elle sa raison d'être à lui ?

Est-il source de grâce seulement pour l'homme pécheur, ou de plus pour l'homme innocent et pour les anges, de sorte que ceux-ci, dans la gloire, se joignent aux hommes pour remercier le Christ de leur salut et de leur bonheur éternel ?

D'autre part, cette discussion doit éclairer nos rapports avec le Christ.

Lui devons-nous notre création, notre élévation à l'ordre surnaturel et la Rédemption ou seulement la Rédemption ?

Dans l'opinion thomiste, le Christ a été voulu après l'homme et seulement à l'occasion du péché. Il ne saurait donc être la raison d'être de l'homme. Il n'est pas non plus la cause méritoire de son élévation à l'ordre surnaturel, mais seulement de sa Rédemption. — Le Christ n'est point la raison d'être des anges ; il ne leur a rien mérité ni comme grâce, ni comme gloire essentielle. Seulement, depuis qu'ils sont au ciel, ils peuvent devoir au Christ une certaine gloire accidentelle, récompense accordée à certains ministères dont les charge N.-S. J.-C.

Dans l'opinion scotiste, au contraire, Dieu a d'abord pensé à l'Incarnation, puis il a tout fait pour le Verbe incarné. Le Christ est donc la raison d'être de la création. Il est cause méritoire de l'élévation des anges à l'ordre surnaturel, de leur salut et, par le fait, de leur gloire. De même, il est la cause méritoire de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel comme aussi de sa Rédemption.

La gloire du Christ est donc bien différente dans l'une et l'autre opinion. Différents sont aussi les devoirs des hommes vis-à-vis du Christ.

Aussi, ne saurait-on apporter trop d'application à la solution du problème qui nous occupe, problème de si grande importance pour le Christ et par conséquent pour Marie ; de si grande importance pour nous dans nos rapports avec le Christ.

Des guerres longues et cruelles se déchaînent parfois pour une question de frontière, pour la possession d'une province ; et on les trouve légitimes. — Mais lorsqu'il s'agit de délimiter le royaume du Christ nous trouverions que la question n'en vaut pas la peine ?

Quels sont les droits des ouvriers ? Que leur doit-on en justice ? Où commence la charité ? — Autant de questions qui ont été étudiées avec ardeur, discutées avec passion, plus particulièrement de nos jours ; et c'est justice. Mais les droits du Christ ? Ne méritent-ils pas d'être étudiés et discutés avec ardeur ? Et notre devoir, *avant tout*, n'est-il pas de rendre justice au Christ ? — Rien donc de plus important pour nous que de solutionner cette question : Quels sont les droits du Christ sur moi ? — Et par le fait ; quels sont mes devoirs vis-à-vis de lui ?

C'est ce que nous tâcherons de faire dans cette discussion où il ne s'agit *nullement d'une question d'école*, nous tenons à le déclarer hautement (1).

§ 4° *Des moyens de discussion.* — Où devons-nous chercher la solution du problème ? Il me semble que l'accord est aussi complet pour les moyens à employer dans la recherche de toute vérité révélée que pour l'objet même du litige. Thomistes et scotistes admettent unanimement le principe de saint Thomas : « Ce qui dépend de la volonté de Dieu ne peut nous être connu que par la Révélation divine, telle qu'elle est venue jusqu'à nous dans ses sources authentiques, l'Écriture et la Tradition ».

C'est l'unique méthode recevable en théologie, dit le R. P. Hugon ; — et nous ne cessons de le répéter. Il y a donc accord complet.

Il est bon cependant de nous demander quels sont les textes de l'Écriture et de la Tradition qui seront probants dans l'une et l'autre opinion. Les textes doivent

1. Si nous employons les termes *thomisme*, et *scotisme*, c'est pour la facilité de la discussion.

dire ce que l'on prétend prouver, tout le monde l'admet.

Donc, les textes en faveur de l'opinion thomiste, les seuls recevables, seront ceux qui cadreront avec les affirmations essentielles du système : « L'école dominicaine, dans son ensemble, reste bien unie sur les deux affirmations fondamentales : sans le péché, point d'Incarnation, et l'Incarnation n'est pas la cause de la grâce pour les Anges ni pour Adam innocent ; les divergences ne portent que sur des points secondaires. » (R. P. Hugon, page 282.)

Il faudra donc, si l'on veut faire un emploi sérieux et loyal de l'Écriture et de la Tradition, que les textes disent non pas seulement : « le Verbe s'est incarné pour sauver l'homme » ; ou bien : «le Christ est source de grâce pour l'homme», mais qu'ils marquent l'exclusion exigée par l'école thomiste. Seront donc seuls recevables les textes qui auront ce sens exclusif : « Le Verbe ne s'est incarné que pour racheter l'homme » — ou « le Christ est source de grâce seulement pour l'homme pécheur ».

Il reste encore un point à déterminer. Qui nous donnera le sens exact de l'Écriture? En effet, comme le dit saint Vincent de Lérins, l'Écriture Sainte a un sens si profond que tous les interprètes ne lui donnent pas le même sens, « mais chacun l'interprète à sa façon et on dirait que chacun peut y trouver un sens particulier » (1).

Quelle règle suivre ? Celle que nous trace saint Vincent de Lérins et qui lui a été donnée par un grand nombre d'écrivains qui l'ont précédé, aussi remarquables par la sainteté que par la science, à savoir, que « l'Écriture doit être interprétée conformément au sentiment de l'Église catholique (2) » c'est-à-dire des écrivains et prédicateurs catholiques.

1. Sed ejusdem (scripturæ) eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut pæne quot homines sunt tot illic sententiæ erui posse videantur.

2. Necesse est...ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

Parmi ces écrivains dont parle saint Vincent de Lérins, nous ne citerons que saint Irénée :

C'est par la succession des Évêques, dit-il, à qui les Apôtres confièrent les diverses Églises, qu'est parvenue jusqu'à nous l'Écriture sans interpolation et avec sa pleine interprétation.

Aussi les Docteurs ont été établis par le Seigneur et il faut chercher la vérité dans les successeurs des Apôtres, «car ce sont eux qui conservent notre foi et qui expliquent les Écritures sans danger » (1).

Le sens de l'Écriture est aujourd'hui ce qu'il a toujours été ; or quel a-t-il été dans les différents siècles de l'Église ? Ce sont les docteurs et les écrivains ecclésiastiques qui nous le disent.

Nous ne pourrons donc employer les paroles de l'Écriture que dans le sens admis par la Tradition.

Les paroles des Pères ne pourront être citées que dans leur sens obvie et si, entre les diverses affirmations d'un même Père, il y avait apparence de contradiction, nous devrons nous demander s'il n'y a pas une explication qui permette de la faire disparaître. Si oui, nous devrons donner aux paroles du Père le sens que comporte l'explication qui les met d'accord.

En résumé, les thomistes ne pourront apporter que les textes de l'Écriture qui disent :

« 1° L'Incarnation a eu lieu *seulement* à cause du péché ;

» 2° Ni les Anges ni Adam innocent n'ont reçu la grâce du Verbe Incarné. »

Les témoignages des Pères devront prouver que tel est bien le sens de ces textes de l'Écriture.

Les scotistes, de même, ne pourront alléguer que les

1. Hi enim (doctores) et fidem nostram custodiunt et scripturas sine periculo exponunt. (Lib. IV. C. 32, n° 1 — Cf. Franzelin, *Tract. de div. Traditione et Scriptura.* Thesis Xa, p. 94, *Editio Tertia.*

textes qui concordent avec leurs affirmations. Les textes de l'Écriture devront donc dire :

« 1° Le Christ a été voulu avant toute créature ;

2° Le Christ est médiateur universel, c'est-à-dire, source de grâce pour les anges et Adam innocent, aussi bien que pour l'homme racheté ;

3° Le Christ est cause finale de la création, c'est-à-dire, que tout a été fait pour lui. »

Ici encore, les textes allégués ne tireront leur valeur que du témoignage de la Tradition. Il faudra que les Pères viennent nous dire : « Tel est, en effet, le sens de ce passage ».

Nous devons cependant faire une observation au sujet de la troisième affirmation scotiste : Le Christ est cause finale de la création.

Le R. P. Hugon, d'accord en cela avec tous les Cajétaniens, admet que, dans l'hypothèse de l'Incarnation décrétée seulement pour réparer le péché, « tout peut être ordonné au Christ-Roi, tout peut être orienté vers lui et qu'ainsi Jésus est nécessairement le centre et la fin de toute créature ». (Pages 281-82.)

Nous discuterons cette affirmation de Cajétan. Si nous prouvons que son principe n'est pas admissible, tous les textes qui affirment cette finalité du Christ seront en faveur de l'opinion scotiste et contre l'opinion thomiste. Si la discussion n'apporte pas la lumière suffisante, les textes de la finalité du Christ seront neutralisés.

J'aime à croire que je suis d'accord avec le R. P. Hugon et sur l'objet de la discussion et sur les moyens à employer pour arriver à une solution.

§ 5° *Conclusions du R. P. Hugon.* — « Les textes scripturaires ne contiennent donc aucune affirmation en faveur de la théorie scotiste ; ils peuvent fort bien s'expliquer du Christ en tant que Verbe, c'est-à-dire, considéré selon la nature divine toute seule, ou, si quelques-uns peuvent s'entendre du Verbe Incarné, on peut les interpréter aussi bien

du Verbe Rédempteur venu parmi nous à cause de nos péchés. » (p. 287.)

« La tradition patristique n'ajoute rien à l'Écriture en faveur de l'autre opinion (scotiste). Les scotistes apportent, il est vrai, des citations nombreuses qu'ils alignent avec complaisance à la suite les unes des autres ; mais tous ces témoignages, comme ceux des Livres Saints, peuvent s'entendre ou du Verbe à raison de la nature divine ou du Verbe Rédempteur ; aucun ne dit : « Le Verbe serait venu sans le péché. » (p. 289.)

Heureusement que l'opinion scotiste ne réclame pas un texte de ce genre. Il lui suffit de trouver dans l'Écriture un texte qui dise qu'il y a un autre motif que le péché à la venue du Verbe.

Après avoir discuté les fondements scripturaires, le R. P. Hugon ajoute : « Voilà partout le même et unique motif de la venue du Fils de Dieu parmi nous, la délivrance, le salut, la Rédemption. » (p. 288.)

« Nous avons, au contraire (des scotistes), des témoignages explicites (des Pères) qui disent en propres termes : « Sans le péché, il (le Christ) ne serait pas venu. » (p. 289.)

«... Les Pères affirment sans distinction de la manière la plus universelle, la plus absolue : « Sans le péché, le Verbe ne serait jamais venu. » (p. 290.)

« L'Écriture et la Tradition donnent aussi à entendre que l'Incarnation n'a pas été la cause du salut des anges... Ainsi, la grâce essentielle des anges vient du Verbe, seconde Personne de la Trinité, elle ne vient pas du Verbe Incarné; elle est une grâce de Dieu, non pas une grâce du Christ. » (p. 291.)

Ajoutons pour être complet ce qui regarde l'opinion moyenne : « Suarez essaye de trouver une solution moyenne.

« Il admet deux motifs adéquats de l'Incarnation : l'excellence intrinsèque de l'œuvre et la réparation de l'homme. Suarez enseigne, conséquemment, que la grâce et la gloire des anges viennent du Christ.

« De cette opinion, dite *moyenne*, il ne faudrait pas rapprocher — comme on l'a fait parfois et, tout récemment encore — la théorie de Cajétan, de Gonet, des Salmanticenses, etc... Tous ces théologiens enseignent énergiquement à l'encontre de Suarez, que le motif unique de l'Incarnation est la Rédemption du monde...; enfin que pour les anges et pour nos premiers parents dans l'état d'innocence, la grâce et la gloire essentielles n'émanent pas du Verbe Incarné. » (p. 281) (1).

Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette opinion moyenne, puisque thomistes et scotistes sont d'accord pour la rejeter. En effet, elle prétend concilier les inconciliables, c'est-à-dire, oui et non. Retenons seulement les conclusions du R. P. Hugon, celles qui regardent les opinions thomiste et scotiste ; elles sont catégoriques. Nous les étudierons successivement, nous réservant de discuter à part la finalité du Christ dans la création. Dans le système thomiste, le Christ peut-il être dit fin de la création? Il ne saurait y avoir de doute dans le système scotiste.

CHAPITRE II

AFFIRMATIONS ESSENTIELLES DU THOMISME

LEURS PREUVES

Les deux affirmations fondamentales du thomisme sont : 1° Sans le péché point d'Incarnation ; 2° Les anges et Adam innocent n'ont pas reçu la grâce du Verbe Incarné (2).

1. Dans la réponse au R. P. Galtier S. J., je faisais des vœux pour qu'un Thomiste nous mît d'accord, le R. P. Galtier et moi, en nous critiquant tous les deux. Le R. P. Hugon réalise ce vœu. Il donne aussi raison à mon étonnement de voir le R. P. Galtier présenter comme défenseurs de l'opinion moyenne Suarez, Molina, Gonet, les Salmanticenses, etc. théologiens qui diffèrent soit sur les principes, soit sur les conclusions nécessaires.

2. Le P. Didace Nugno Cabezudo nous dit que les *vrais* thomistes admettent communément que les anges ne doivent au Christ ni la grâce ni la gloire essentielle. (In 3 P., q. 8, a. 4.)

Or, « les deux assertions capitales sur lesquelles sont d'accord tous les Thomistes ont bien leur fondement dans l'Écriture et la Tradition. » (R. P. Hugon, p. 191).

§ 1er PREMIÈRE AFFIRMATION FONDAMENTALE
Sans le péché point d'Incarnation

Le R. P. Hugon cite des textes de l'Écriture en faveur de l'opinion scotiste ; il les rejette parce que « aucune dit : Le Verbe serait venu sans le péché ».

On doit sans doute avoir la même exigence pour les textes favorables à l'opinion thomiste ; et ces textes, pour être probants, doivent être exclusifs d'un autre motif que la Rédemption. Ils doivent dire sous une forme ou sous une autre : *Sans le péché, point d'Incarnation.*

Et voilà que le R. P. Hugon oublie cette condition, car il se contente de nous dire : « Elle (l'Écriture) affirme très catégoriquement que le motif de l'Incarnation est la réparation de notre humanité déchue. » (p. 287.) Oui, répondrons-nous, l'Écriture affirme que nous devons la Rédemption à l'Incarnation. Tous nous sommes d'accord. Mais ce *fruit* de l'Incarnation, en est-il le *motif?* C'est la question. Pour qu'il en soit le motif, il faudrait que la Révélation nous dise que, *sans la Rédemption à opérer*, le Verbe ne se serait pas fait chair.

Le R. P. Hugon indique dans l'Écriture tout ce qui tendrait à prouver sa thèse :

« L'Ancien Testament ne montre dans le Christ futur que le rôle du Rédempteur. La première promesse de l'Incarnation faite aussitôt après la chute, prédit un Sauveur qui doit briser la tête du serpent (1) ; les prophètes entrevoient un Messie qui se substitue à nous pour expier, qui est brisé et broyé à cause de nos iniquités, qui doit mettre fin au péché, détruire le mal et amener le règne de la justice éternelle».

1. Bien des Pères disent au contraire que l'Incarnation fut annoncée à Adam avant sa chute.

« Le Nouveau Testament est plus explicite encore. L'ange, qui annonce à Marie l'Incarnation, indique en même temps que le Christ vient comme Sauveur et qu'il faudra l'appeler Jésus. Quand Joseph est dans le trouble, le céleste messager lui révèle que le Fils de Marie est du Saint-Esprit, que son nom doit être Jésus parce qu'il sauvera les hommes de leurs péchés. Après la naissance de l'Emmanuel, l'ange apprend ainsi aux bergers la bonne nouvelle: «Il *vous* est né un *Sauveur*, le Christ Seigneur, dans la cité de David.»

« Plus tard, Jean-Baptiste saluera Jésus comme l'Agneau victime qui efface le *péché* du monde.

« Jésus lui-même, dans toute sa vie publique et dans ses prédications, se donne comme médecin surnaturel qui vient guérir l'humanité malade, rendre la vie à ceux qui croient en lui.

« Le disciple bien-aimé redira que Jésus est apparu pour porter nos péchés, lui qui était innocent, et saint Paul proclamera comme un dogme *fondamental* de notre foi que le Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs : *Fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.*» (p. 287-288.)

Et c'est tout. Aucun texte qui dise : « Sans le péché, le Christ ne serait pas venu. » Tous ces passages se rapportent à une vérité de foi, qui ne saurait être mise en doute.

Le R. P. Hugon sent bien leur faiblesse, puisqu'il va au devant de l'objection.

« Peut-on répliquer, demande-t-il, que c'est là un argument purement négatif et que l'Écriture, en signalant ces raisons, n'entend pas exclure les autres. Dans les questions de l'ordre surnaturel, qui dépendent uniquement de la volonté divine, ne pas assigner d'autres motifs, c'est positivement les exclure. Ainsi selon la remarque de Gonet, parce que les saintes Lettres ne nomment que trois personnes en Dieu, il n'est plus permis de penser qu'il y en a quatre ; de même, parce que la révélation ne signale pas d'autre motif

de l'Incarnation que la réparation de l'humanité, on n'est plus autorisé à dire qu'il en est d'autres, et nous avons le droit d'opposer à toutes ces hypothèses une fin de non-recevoir. » (p. 288.)

Oui, répondrons-nous : « ne pas assigner d'autres motifs, c'est positivement les exclure » lorsque les motifs indiqués ne sauraient concorder avec d'autres. Mais lorsqu'il n'y a pas opposition irréductible, nous devons nous en tenir à l'axiome : *Affirmatio unius non est negatio alterius.*

Ajoutons que l'exemple tiré des Personnes divines ne porte pas. En effet, Notre-Seigneur nous l'a déclaré formellement, la vie éternelle consiste à connaître le Père et Celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. Mais la connaissance du Père comporte la connaissance de la génération et de la spiration ainsi que d'autres relations, si elles existaient. Et comme l'Écriture ne nous fait connaître que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, on doit dire qu'il n'y a que trois personnes en Dieu.

De même, dans cette question de l'Incarnation, on ne pourra prouver, par argument négatif, que la Rédemption est l'unique motif de l'Incarnation que si les deux conditions suivantes sont remplies : 1° Il faut que l'Écriture déclare ou insinue du moins que pour profiter de l'Incarnation il est indispensable d'en connaître le motif ; 2° qu'elle ne mentionne pas d'autre motif que la Rédemption.

Or, jamais personne n'a prétendu trouver dans l'Écriture l'obligation de connaître le ou les motifs de l'Incarnation.

Dès lors, comment peut-on invoquer l'argument négatif ? Voici un exemple tiré d'une discussion connue. Les astres sont-ils habités? Y a-t-il dans l'univers d'autres êtres raisonnables que les anges et les hommes? Voilà une discussion qui pourra se prolonger jusqu'à la fin du monde. Que dirait-on de celui qui voudrait la terminer par un argument négatif tiré de l'Écriture : « Celle-ci parle de la création de l'ange et de l'homme seulement. Donc elle exclut les autres

êtres intelligents. » L'argument tiré de l'Écriture pour le motif de l'Incarnation aurait la même valeur.

En tout cas, on ne pourrait présenter cet argument négatif qu'autant que serait remplie l'autre condition qu'il implique : « La Révélation ne signale pas d'autres motifs de l'Incarnation que la réparation de l'humanité. » C'est précisément ce qui est en question. Et le R. P. Hugon est bien peu fondé à considérer comme remplie cette condition indispensable ; car parmi les Saints élevés, en ces derniers temps, à la dignité du doctorat, saint François de Sales, saint Hilaire et saint Bède le Vénérable nous disent formellement que « la Révélation reconnaît d'autres motifs de l'Incarnation que la réparation de l'humanité. »

Il ne peut donc y avoir ici d'argument négatif et les textes scripturaires, apportés par le R. P. Hugon, n'ont d'autre force probante que celle qu'ils ont par eux-mêmes.

La conclusion ne paraîtra pas outrée si je dis : Le R. P. Hugon n'a pas produit l'argument scripturaire nécessaire pour prouver que l'*Incarnation n'a été voulue que pour la Rédemption.*

Les témoignages des Pères seront-ils plus probants ? Le R. P. Hugon en cite quatre seulement. Est-ce parce que leur témoignage lui paraît décisif et qu'il n'a pas voulu aligner des textes ? Peut-être.

Voici ce qu'il dit : « Nous avons, au contraire, des témoignages explicites qui disent en propres termes : Sans le péché, il (le Verbe) ne serait point venu : « Si la chair n'avait pas dû être sauvée, écrit saint Irénée, jamais le Verbe de Dieu ne se serait fait chair. » (*Adv. H.* Lib. V, C. XIV). — « Que le Fils de Dieu se soit fait homme, ajoute saint Athanase, cela ne serait jamais arrivé si la nécessité des hommes n'en avait été la cause. » (II *Cont. Ar.* P. G. XXVI. 268.) — « Si nous n'avions péché, dit saint Cyrille d'Alexandrie, le Fils de Dieu n'aurait jamais pris notre ressemblance. » (*Dial. V. de Trinit.* P. G. LXXV. 965.) — La formule in-

cisive de saint Augustin est pleine d'énergie : « Si l'homme n'avait point péri, le Fils de l'homme ne serait point venu. » (Serm. CLXXIV, n° 2. -- P.L. XXXVIII. 940). Ailleurs le saint Docteur se fait fort de prouver, par de nombreux passages de l'Écriture, que Notre-Seigneur *n'est point venu pour un autre motif* que celui de *vivifier*, de *sauver*, de *délivrer*, de *racheter* les hommes. (*De Pec. et remiss.* L. I. C. XXVI. P. L. 44-131.)

« Que répliquer en face de ces témoignages ? — Les Pères, disent les adversaires, veulent seulement exclure la venue du Christ dans une chair mortelle, non point l'Incarnation dans une chair glorieuse ou impassible.

« — La réponse n'est point recevable. D'abord, elle affirme gratuitement cet avènement du Verbe dans un corps immortel, hypothèse dont on ne peut trouver aucune mention ni dans la Tradition ni dans les saintes Lettres. En second lieu, elle est inconciliable avec les textes cités qui rejettent l'hypothèse elle-même.

« D'ailleurs, ces expressions ne seront plus vraies, plus sincères, si, tout en admettant une Incarnation dans une chair impassible, les Pères affirment sans distinction, de la manière la plus universelle, la plus absolue : sans le péché, le Verbe ne serait jamais venu. »

Avant de discuter ces textes des Pères, observons que cette distinction de *chair passible et impassible*, dont le R. P. Hugon tient à se garer, n'est point une distinction scotiste ; elle était employée du temps de saint Thomas et de saint Bonaventure qui en font mention expresse. (1).

1. En effet S Thomas (III. S. D. I, q. I, a. III) nous dit : « Ad ea quæ in contrarium objiciuntur potest responderi secundum aliam opinionem quod auctoritates illæ loquuntur de adventu in carnem passibilem ad redimendum. Redemptio non fuisset nisi servitus peccati præcessisset, et non de adventu in carnem simpliciter. »

Nous lisons aussi dans S. Bonaventure (III S., D. I, a. 2, q. 2.) : Rationes ad oppositum per hoc effugiunt quia dicunt eas intelligi secundum quod incarnatio dicitur carnalis, mortalis et passibilis assumptio. Loquitur enim Scriptura de Incarnatione secundum eum modum qui fuit post lapsum;

Cette constatation faite, j'ajouterai même, croyant en cela me rencontrer avec la pensée du R. P. Hugon, que ce serait raisonner en sophiste de mauvaise foi que de vouloir se débarrasser d'un texte par une distinction que rien n'autoriserait.

Et ce serait le cas, si, comme le dit le R. P. Hugon, les Pères cités affirmaient *toujours* « sans distinction, de la manière la plus universelle, la plus absolue : sans le péché, le Verbe ne serait *jamais* venu. »

Mais si ces Pères reconnaissaient ailleurs, dans d'autres passages de leurs œuvres, un autre motif de l'Incarnation ? — Le cas serait tout autre, me semble-t-il. — Et alors comment les mettre d'accord avec eux-mêmes, si ce n'est par la distinction indiquée ? — Et si la distinction s'impose, que reste-t-il des témoignages des Pères ?

Or la distinction s'impose-t-elle ? C'est toute la question.

1° Saint Irénée écrit : « Si la chair n'avait pas dû être sauvée, jamais le Verbe de Dieu ne serait venu. » (*Adv. Hær.* Lib. V. C. XIV.)

Mais le même Saint nous dit un peu plus loin (c-62-1) : « Et comme le Sauveur préexistait, il fallait que fût créé celui qui serait sauvé, pour que le Sauveur ne fût pas inutile » (1).

Il s'agit ici de tous ceux qui doivent être sauvés, l'homme et l'ange ; en tout cas le grand docteur désigne explicitement Adam.

Du reste son grand enseignement est celui-ci : Personne ne peut connaître le Père (surnaturellement) que celui à qui le Fils le révèle ; personne ne peut connaître le Fils que par l'Incarnation (2).

non per eum modum qui fuisset homine persistente in statu innocentiæ. Cette distinction se trouve en toutes lettres dans plusieurs écrivains ecclésiastiques antérieurs au XIII[e] siècle, comme nous le verrons.

1. Cum enim præexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri ut non vacuum sit salvans.

2. Neque enim Patrem cognoscere quis posset nisi Verbo Dei, i. e., nisi Filio revelante ; neque Filium sine Patris beneplacito. Bonum autem placitum Patris Filius perficit. Mittit enim Pater, mittitur autem et venit Filius. (Lib. IV. c. 20.)

Le Père se révèle à tous en rendant son Verbe visible à chacun. C'est par le Verbe fait chair que le Père est montré (1).

Et le Fils prêtant son ministère à son Père a tout exécuté dès l'origine, et sans lui personne ne peut connaître Dieu (2).

Le Fils, coéternel à son Père, dès toujours et dès l'origine, révèle son Père aux Anges, aux Archanges, aux Puissances et aux Vertus et à tous ceux qu'il appelle à la connaissance de son Père (3).

Adam innocent connaissait bien Dieu surnaturellement. Or, d'après saint Irénée, cette connaissance ne peut être communiquée à une créature quelconque, que par l'Incarnation. Le Verbe incarné est donc moyen de connaissance surnaturelle pour l'homme et pour l'ange, non pas comme Verbe, mais comme Verbe Incarné. Comme Verbe, il est aussi inconnaissable que le Père.

Telle est la doctrine fondamentale de saint Irénée. Comment mettre les paroles citées par le R. P. Hugon, en harmonie avec cette doctrine sans employer la distinction de la chair passible et impassible? Voici donc le sens de ces paroles : « Si la chair n'avait pas dû être sauvée *du péché*, jamais le Verbe de Dieu ne se serait fait chair *passible*. »

2° Saint Athanase demande aussi une explication : « Que le Fils de Dieu se soit fait homme, cela ne serait jamais arrivé si la nécessité des hommes n'en avait été la cause ». (*II. Cont. Ar.*)

Mais le saint Docteur n'est pas moins explicite à affirmer d'autres fins de l'Incarnation. Car pour lui l'Incarnation

1. Omnibus igitur revelavit se Pater, omnibus Verbum suum visibile faciens...Per ipsum Verbum visibilem et palpabilem factum Pater ostendebatur. (Lib. IV, c. 5).

2. Omnia autem Filius administrans Patri perfecit ab initio usque ad finem et sine illo nemo potest cognoscere Deum (Lib. IV, c. 6.)

3. Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem angelis et archangelis et potestatibus et virtutibus et omnibus quibus vult revelare Deus. (Lib. II, c. 20.)

est le fondement de la prédestination, elle a pour but d'abord d'unir la créature au Créateur et ensuite de réparer, le cas échéant. Écoutons-le :

« Comment donc Dieu nous a-t-il choisis avant que nous fussions, si ce n'est, comme il le dit lui-même, parce que nous avons été prédestinés en lui. Comment a-t-il pu nous prédestiner à l'adoption d'enfants de Dieu avant que les hommes fussent créés, si le Fils lui-même, avant la création, n'a pas été établi notre fondement par l'Incarnation (1). »

Or, c'est aussi bien d'Adam innocent que de l'homme coupable qu'il parle dans cette prédestination.

En effet : « Le Verbe, dans le Saint-Esprit, s'est formé un corps pour pouvoir ainsi unir au Père toutes choses, les lui offrir et les réconcilier avec lui (2). »

Et très expressément le saint Docteur distingue dans l'Incarnation le double effet de sanctifier la créature et de la réparer, si elle vient à tomber.

Car, dit-il, avant le temps et avant la création de la terre notre vie était préparée dans le Christ ; elle avait son fondement en lui. En effet, un architecte, s'il est prudent, doit donner à un édifice des fondements assez solides, pour pouvoir supporter la réédification de la maison, si elle tombait en ruines ; « c'est ainsi que notre salut a eu son fondement dans le Christ, avant que nous fussions, afin que nous pussions être réparés aussi dans le Christ (3). »

Et pour qu'il n'y ait pas de doute possible, saint Athanase

1. Quomodo ergo nos elegit ante quam essemus nisi, ut ipse dicit, in ipso fuissemus præsignati ? Qui vero fieri potuit, ut nos, priusquam homines crearentur, in adoptionem prædestinaverat, nisi ipse Filius ante ævum fundatus esset, suscepta nostri gratia dispensatione. (*Or. II. cont. Ar.* 16. P. G. 26, 307).

2. Verbum in Spiritu sibi ipsi corpus formavit et aptavit, res creatas per seipsum Patri conjungere et offerre, omniaque illi reconciliare cupiens. (*Epist. ad Serap.* nº 33. Ibid 606.)

3. Haud aliter nostra salutis innovatio in Christo ante nos fundata est, ut in ipso quoque refici possemus. (*Or. II cont. Hr.* 77. — P. G , 26, 310).

attribue au sang du Verbe Incarné le salut des anges : « Vous avez daigné promettre, Seigneur, d'élever au ciel pour l'éternité un admirable monument de miséricorde. C'est le salut et la grâce qui viennent par le Christ. La miséricorde de Dieu élève les hommes et la vérité prépare les Vertus (les anges), car le salut apporté par le Christ, qui s'appelle miséricorde et grâce, s'appelle aussi vérité, et par la vertu du sang, soit au ciel soit sur la terre, cette vérité, dit le Psalmiste, s'élève jusqu'au plus haut des cieux (1). »

Les paroles du saint Docteur que l'on oppose demandent donc l'explication rationnelle qui les mette d'accord avec sa pensée exprimée si souvent et si clairement. Il dit : Que le Fils de Dieu se soit fait homme *mortel ou rédempteur*, cela ne serait jamais arrivé, etc. — En effet les fondations d'un édifice n'ont à supporter une nouvelle maison que lorsque la première vient à tomber.

3° Saint Cyrille d'Alexandrie demande la même explication sous peine de tomber dans la contradiction.

Comme son illustre prédécesseur saint Athanase, il affirme, en termes plus formels encore, la sanctification des anges par le Christ.

« Il est véridique, saint Jean qui dit : « Nous avons tous reçu de sa plénitude ; car la création universelle visible et invisible participe au Christ. Les anges et les archanges et toutes ces natures qui sont au-dessus de nous, enfin les chérubins eux-mêmes ne sont pas saints autrement que par le Christ, dans le Saint-Esprit, car il est l'autel et le parfum et le Grand Prêtre, comme il est aussi le sang pour la rémission des péchés (2). »

1. Tuo nomine, dignatus es polliceri in æternum misericordiam magnam et mirabilem assidue ædificandam in cœlis... Est autem illud salus et gratia per Christum data. Misericordia autem Dei homines ædificat ; veritas autem præparat Virtutes. Quemadmodum salus Christi misericordia et gratia vocatur, ita quoque veritas, quæ usque ad cœlos, ait, excitata est per sanguinem sive in terra sive in cœlo (*In Psal.* XXXVIII. V. 3. P. G. 27, 383.)

2. Est enim verax Joannes qui ait : ex plenitudine ejus nos omnes acce-

« Ce n'est pas seulement pour les habitants de la terre, mais aussi pour les habitants des cieux que Jésus s'est offert en hostie. » (*Hom.* I *in Levit.*)

Et toujours dans le même ordre d'idées, il attribue à Marie la victoire sur le diable et son expulsion du ciel. A plus forte raison donc au Christ (1).

Enfin, pour illustrer sa doctrine, saint Cyrille a recours à la comparaison de l'architecte, déjà employée par S. Athanase. — Il commente le passage des Proverbes « Dominus possedit me, etc. » et l'appliquant au Verbe Incarné à raison de son humanité, il ajoute que Dieu, prévoyant la chute de l'humanité et pour préparer un moyen de relèvement, avait déjà mis dans son Fils la racine de cette espérance et c'est en lui qu'il nous prédestine avant notre création à l'adoption d'enfant de Dieu et nous comble de toutes sortes de bénédictions spirituelles ; de la sorte, lorsque l'homme tombera dans la mort par le péché, la vie pourra repousser de cette racine. Et ainsi le Christ est établi avant nous comme fondement... « Ainsi le Créateur de toutes choses avant que le monde fût, a établi le Christ comme fondement de notre vie surnaturelle, afin que, s'il nous arrivait de la perdre, nous pussions la retrouver dans le même Christ (2).

Si on ne veut pas infliger au saint Docteur l'injure de s'être contredit à quelques pages de distance, il faut expliquer sa parole : Sans le péché « le Fils de Dieu n'aurait jamais pris notre ressemblance *dans un corps mortel.* »

pimus. Est enim Christi particeps universa non modo visibilis sed etiam invisibilis creatura. Angeli namque et archangeli, illæ etiam quæ supra nos sunt naturæ, ipsa denique cherubim non aliter quam per Christum in Spiritu Sancto sancta sunt. Ipse igitur est Altare, ipse Thymiama, Summusque Sacerdos ; ipse idem sanguis purgationis peccatorum. (*Lib.* IX *de Ador.* P. G. 68, 626.)

1. Per quam (Mariam) dæmones fugantur, per quam tentator diabolus e cœlo cecidit. *(Hom. Ephes. cont. Nestorium dicta.)*

2. Eadem ratione omnium Creator Christum salutis nostræ fundamentum etiam ante mundi creationem jecit, ut cum eam per peccatum labefactari contigerit, iterum in ipso instauremur. (*Thes. assertio* XV ; P. G. 75, 295.)

4° Que dire de saint Augustin ? Voici ses paroles : « Si l'homme n'avait point péri, le Fils de l'homme ne serait point venu. » L'explication déjà employée ne paraîtra plus étrange et nous verrons qu'elle s'impose pour que ces paroles du grand Docteur concordent avec sa doctrine.

Car, d'après lui, c'est de l'humanité du Christ qu'il a été dit : Le Seigneur m'a créé, etc. (1) ; le mystère de l'Incarnation fut manisfesté aux anges dès leur création (2) ; nous sommes le corps dont le Christ est la tête ; mais nous ne sommes pas seuls à former ce corps ; les anges en font partie avec nous (3) ; et l'Église a commencé avec les anges là où nous nous trouverons réunis après la résurrection (4).

Or par quoi le Christ est-il tête de l'Église, si ce n'est par l'humanité que le Verbe a prise (5) ?

C'est cette forme d'esclave que le Christ a offerte, c'est dans cette forme qu'il a été offert, car c'est par elle qu'il est médiateur, prêtre et sacrifice (6).

Les anges ne veulent pas que nous leur offrions à eux des sacrifices, mais seulement à Celui dont nous devons être le sacrifice avec eux, comme je l'ai dit souvent et le redirai

1. Secundum formam Dei dictum est « *ante omnes colles genuit me.* » Secundum autem formam servi dictum est «*Dominus creavit me* », Prov. VIII. (De Trin., cap. XII, n° 24.).

2. Sic ergo fuit absconditum a sæculis in Deo (mysterium Incarnationis) ut tamen innotesceret principibus et potestatibus... Illis ergo a sæculis innotuit, quia omnis creatura non ante sæcula sed a sæculis. (*De Gen. ad litt.. lib.* V. cap. XIX, 38). Jam cap. XVII dixerat : « A sæculo ea dicimus ex quo cœpit sæculum, in sæculo autem quæ nascuntur in mundo. » (P. L., 34. 335, 333.)

3. Corpus capitis Christi nos sumus. Numquid nos soli ? Omnes justi... adjunctis etiam legionibus angelorum. (*Conc.* III in Ps. 36 — P. L., 36, 385.)

4. Quia ibi primitus Ecclesia, quo post resurrectionem et ista Ecclesia congreganda est, ut simus æquales angelis Dei. (*De Gen.* ad Litt., lib. V, cap. XIX, 38).

5. Per quid autem est caput Ecclesiæ nisi per hominem, quod Verbum caro factum est? id est, Dei Patris Unigenitus Deus homo factus est. (*Super Joan. Tract.* 66. 402. P. L. 34, 1811.)

6. Hanc (formam servi) obtulit (Christus), in hac oblatus est ; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. (*Civt. Dei, lib.* X, cap. VI.)

encore ; nous devons être offerts en sacrifice par ce prêtre qui, dans l'humanité qu'il a prise et par laquelle il a voulu être prêtre, a daigné se sacrifier pour nous jusqu'à la mort (1).

La sagesse de Dieu a pris la nature humaine dans l'unité de personne afin de servir de modèle aux hommes pour se convertir sur la terre, et aux anges pour persévérer au ciel (2).

Enfin voici son commentaire de ces paroles de saint Jean: *Et in veritate non stetit* : « Donc le diable se trouva dans la vérité ; mais il tomba en n'y restant pas ; car s'il était resté dans la vérité il serait resté dans le Christ (3). »

Et qu'on ne dise pas qu'il serait resté dans le Christ comme Verbe ; car le Christ est la tête du corps dont les anges font partie uniquement par l'humanité que le Verbe a prise.

De plus, le S. Docteur nous rappelle que nous avons été prédestinés dans le Christ et comme le Christ, sans aucun mérite de notre part. « Ce sont ceux qu'il a prédestinés qu'il a appelés, qu'il a justifiés et qu'il a glorifiés. Dieu choisit donc les fidèles non parce qu'ils sont fidèles, mais pour qu'ils le soient. Et il les prédestine à devenir les membres de son Fils unique. (*De Præd. Sanct.* cap. XVI., XVII).

Si la prédestination est cause et non fruit des mérites, si elle se fait dans le Christ et pour former des membres du Christ, comment celui-ci peut-il dépendre du péché?

1. Quapropter... nec jubent (angeli) ut sacrificium faciamus nisi ei tantummodo cujus et nos cum illis. ut sæpe dixi et dicendum est, sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine quem suscepit secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri. (*Ibid*, cap. XXXI. P. L. 41, 284-312)

2. Consultum est divina Providentia... ut eadem ipsa Dei sapientia ad unitatem personæ suæ homine assumpto.. fieret et deorsum hominibus exemplum redeundi, et eis, qui sursum sunt, angelis exemplum manendi. (*De consensu Evang.* I. Cap. 35 ; P. L. 34, 1069.)

3. Ergo in veritate fuit (diabolus) sed non stando cecidit... si ergo iste in veritate stetisset, in Christo stetisset. (*In Joan. Tract.* XLII. Cap. VIII. 11. P. L., 35, 1704.)

Peut-on proclamer avec plus de force que l'Incarnation n'a pas pour motif seulement la réparation du péché? Il faudra donc entendre les paroles qu'on oppose dans ce sens : « Si l'homme n'avait point péri, le Fils de l'homme ne serait point venu *dans une chair passible* ». Sinon, il faut déclarer que le grand Docteur s'est contredit grossièrement. Et alors, quand est-ce qu'on pourrait le croire?

L'on voit que les quatre témoignages patristiques, mis en avant par le R. P. Hugon, ne sauraient signifier que la réparation du péché est l'unique motif de l'Incarnation, puisque les quatre Pères cités reconnaissent formellement d'autres motifs de cette Incarnation.

Je suis donc autorisé à dire que le R. P. Hugon n'a pas encore fourni les preuves patristiques nécessaires à la première affirmation fondamentale du thomisme.

Et ainsi, jusqu'à présent, témoignages scripturaires et patristiques font défaut.

RÉPLIQUE DU R. P. HUGON

Le R. P. ne proteste pas contre la distinction de chair *passible* et *impassible*, c'est sans doute qu'il l'admet. Au sujet des preuves scripturaires, il se contente de répéter ce qu'il a dit : « Malgré les preuves du R. P., nous avons le droit de maintenir notre principe : dans les questions d'ordre surnaturel qui dépendent uniquement de la volonté divine, ne pas assigner d'autres motifs c'est positivement les exclure. L'Écriture signale seulement comme motif soit de la Passion, soit de la venue du Fils de Dieu parmi nous, la réparation de notre humanité. Donc nous n'avons pas le droit d'en introduire d'autre. » Notre réponse sera courte.

Constatons d'abord que le R. P. ne répond pas aux raisons que nous lui avons opposées.

Ajoutons que nous sommes d'accord avec lui, lorsqu'il dit que l'Écriture ne signale comme *motif de la Passion*, que la réparation du genre humain. Personne ne saurait le contester. Mais l'Écriture signale-t-elle *uniquement* la réparation de l'humanité comme motif de la venue du Fils de Dieu parmi les hommes? — C'est l'objet de la discussion ; et ce n'est pas par une simple affirmation qu'il est permis de répondre aux textes que l'on oppose. Il faut prouver ou bien que ces textes ne sont pas authentiques, ou bien qu'on leur donne un sens qu'ils n'ont pas.

Si l'Écriture nous dit que le Christ a été voulu avant toutes choses ; que tout a été fait pour lui, nous devons conclure que notre utilité, la Rédemption, ne saurait être le motif de l'Incarnation. Or, dans l'Écriture nous trouvons ces affirmations :

1° Le chapitre VIII des Proverbes, vers. 22, affirme que l'Incarnation a été voulue avant toutes choses. C'est le sens que lui donne toute la Tradition, comme on le verra plus loin.

2° L'Épître aux Colossiens (I. 16) texte grec, nous dit que : « Tout a été créé pour le Christ » ; les Pères précisent qu'il s'agit du Christ *comme homme*. Voilà donc, avec d'autres textes, des preuves scripturaires qui parlent de l'Incarnation indépendamment du péché.

Mais allons plus loin. Admettons pour le moment que « l'Écriture n'indique pas d'autre motif de l'Incarnation que la Rédemption ». Ce silence exclut-il nécessairement tout autre motif *révélé?* Voici ce que nous constatons actuellement. Dans tous les siècles, nous trouvons des témoignages qui attribuent au Christ la grâce des anges. Le R. P. Hugon le sait et avec lui je suis d'accord pour dire : « Si l'Incarnation n'a pas d'autre motif que la Rédemption, le Christ ne peut être source de grâce pour les anges. »

Mais alors, cet enseignement unanime (1) des siècles ne

1. Nous verrons plus loin qu'il y a un texte discordant.

nous dit-il pas : « Ou bien dans l'Écriture il y a un passage qui permet cette interprétation, ou bien les textes qui parlent du motif de l'Incarnation ne sauraient avoir le sens exclusif qu'on leur prête ». En effet, si l'enseignement sur la grâce des anges n'est pas tiré de la Tradition écrite, il doit provenir de la Tradition orale. Il ne saurait donc se trouver dans l'Écriture un texte qui le contredise.

§ 2° DEUXIÈME AFFIRMATION FONDAMENTALE

La grâce essentielle des anges ni celle d'Adam innocent ne vient du Christ ; elle est une grâce de Dieu.

N'oublions pas que les témoignages scripturaires et patristiques, pour être recevables, doivent concorder avec cette affirmation. Ils doivent donc dire : La grâce des anges *ne vient pas* du Christ. Examinons les preuves apportées par le R. P. Hugon (1).

« L'Écriture et la Tradition donnent aussi à entendre que l'Incarnation n'a pas été la cause du salut des anges. Le céleste messager le déclare aux bergers en ces termes : « Je *vous* annonce une grande joie, qui sera pour tout le peuple ; il *vous* est né un *sauveur* le Christ Seigneur, dans la cité de David. » (Luc II.) Comme s'il disait : Ce n'est pas pour nous, anges, mais pour vous, hommes, pour tout le peuple, pour toute la race des humains ; nous le possédons dans sa gran-

1. Le R. P. Hugon a bien raison de dire que si l'Incarnation n'a eu lieu que pour la Rédemption, les anges n'ont pu recevoir la grâce du Christ. La logique le demande ; il ne faudrait pas cependant excéder et dire comme Barthélemy de Medina O. P. « Quidam doctores existimant et eorum opinio est probabilis et pia quod angelis fuit collata gratia et gloria ex meritis Christi ; verum mihi contraria sententia semper visa est probabilior et magis consentanea divinæ theologiæ. » Et la preuve : « Nam si Christus esset causa justificationis gratiæ et gloriæ Angelorum, sequeretur quod Dei Filius veniret in carne etiamsi homo non peccasset ; consequens est contra doctrinam veram (In 3am P. q. VIII. art. IV). Il aurait dû conclure : « Puisqu'il est probable que les anges ont reçu la grâce du Christ, il est probable que l'Incarnation aurait eu lieu sans le péché de l'homme » ; ou pour le moins. « Il ne saurait être certain que le Verbe ne se serait pas fait chair sans le péché. »

deur, il n'a pas à s'amoindrir pour nous relever ; c'est pour vous qu'il se fait petit, se mettant à votre taille ; c'est pour vous, les perdus, qu'il se fait sauveur. » (Page 290).

Et c'est tout, en fait de fondement scripturaire.

Inutile de faire observer que ce texte ne porte point le caractère exclusif, nécessaire pourtant pour être probant. Le R. P. Hugon en convient puisque, d'après lui, ce passage de l'Évangile *donne à entendre* ce qu'il s'agirait de prouver ; donc il ne prouve pas. Sans doute on peut recourir à des témoignages qui « donnent à entendre » une vérité, lorsque déjà cette vérité a été affirmée catégoriquement dans un autre passage ; c'est une concordance qui a son poids, ou bien encore, lorsque de plusieurs passages qui donnent à entendre la même vérité, on veut faire un faisceau de preuves qui peut avoir de la valeur ; mais on ne saurait s'en contenter, là où il faudrait une preuve catégorique.

Nous attendons la preuve scripturaire que les anges n'ont pas reçu du Christ la grâce essentielle : c'est la conclusion qui nous paraît légitime.

Que disent les Pères de la question? Le R. P. Hugon cite saint Bernard et l'abbé Guerric : « Oui, s'exclame saint Bernard, c'est pour nous mortels, qu'il est né, c'est à nous qu'il a été donné, car c'est nous qui avions besoin de lui. » (*Hom. III sup. Missus est* nº 14. P. L. 183, 78.)

« Le pieux abbé Guerric s'écrie de même : « C'est pour nous humains, non pour lui, non pour les anges, qu'il est né. » (Serm. III *de Nativ. Dom.* P. L., 185-35.)

« Parlant de la Passion, saint Bernard ajoute : « Elle m'a été donnée, parce qu'elle ne pouvait être donnée à un autre. A qui donc serait-elle donnée? A l'ange? Il n'en a pas eu besoin. Au démon? Il ne le relève pas. » (*Serm. in fer.* IV hebd. sanct. nº 10. P. L., 183, 168) (1).

1. On se demande comment le R. P. Hugon peut dire en s'appuyant sur *deux* écrivains ecclésiastiques que la *Tradition donne à entendre que l'Incarnation n'a pas été cause du salut des anges.*

Ou la Tradition ne comporte sur cette question que ces deux auteurs, et

Ces dernières paroles de saint Bernard disent ce que tout le monde admet, que la Rédemption n'est point pour les anges.

La première citation de saint Bernard ne saurait avoir le sens exclusif que lui donne le R. P. Hugon, car le saint Docteur affirme explicitement qu'il n'y a qu'un seul et même Sauveur pour l'ange et pour l'homme. L'ange a été sauvé au commencement de la création et l'homme à l'Incarnation (1).

Bien plus, saint Bernard ne craint pas de donner le titre de Rédempteur à ce sauveur de l'ange et de l'homme. Mais il explique cette rédemption ; elle consiste à relever l'homme et à empêcher l'ange de tomber (2).

Le témoignage est-il explicite? Et si l'on était tenté de dire que c'est comme Verbe seulement que le Christ a été sauveur des anges, ne serait-ce pas rendre toute discussion impossible? — Du reste saint Bernard lui-même se charge de fermer cette porte de sortie.

Après avoir dit qu'il plût au Christ de faire des hommes une Église et de l'unir à celle du ciel afin qu'il n'y ait qu'un époux et qu'une épouse, il ajoute : « Vous avez donc (au ciel) et l'Époux qui est Jésus, et l'Épouse qui est la Jérusalem céleste » (3).

alors l'affirmation du R. P. Hugon est par trop modeste, puisque la Tradition est très explicite ; ou bien nous trouvons des autorités contraires, et alors le R. P. Hugon aurait dû les discuter et prouver qu'elles ne sauraient contrebalancer saint Bernard et son disciple. La vérité ne peut sortir que de l'examen loyal de toutes les autorités.

Or le R. P. Hugon a dû oublier qu'il y a sur cette question bien des auteurs opposés à ceux qu'il cite ; il a dû oublier aussi que saint Bernard lui-même est allégué contre le thomisme.

1. « Idem quippe et angeli salvator et hominis, sed hominis ab Incarnatione, Angeli ab initio creaturæ. » (*Serm. I. de circum.* P. L. 183, 133.)

2. « Qui erexit hominem lapsum dedit Angelo stanti ne laberetur... fuit æque utrique Redemptio, salvans illum et servans istum. » (*Serm.* XXII *in cant.* P. L., 183, 880.)

3. « Habes itaque utrumque de cœlo et Sponsum, scilicet Jesum, et sponsam, Jerusalem. » (*Serm.* XXVII *incant.* P. L., 183, 916.)

Il ne s'agit donc pas du Christ considéré comme Verbe sans relation à l'humanité.

Enfin le saint Docteur nous dit que Lucifer a désiré l'union hypostatique. (*Serm.* III in *Dom. I nov. de verbis Is. Vidi Dominum* etc., VI. I.)

Au lieu d'être en faveur de l'opinion thomiste, saint Bernard est formellement contre et, par le fait, en faveur de l'opinion scotiste.

Reste l'unique témoignage de l'abbé Guerric : « C'est pour nous, humains, non pour lui, non pour les anges, qu'il est né. »

Puisque l'abbé Guerric est le disciple de saint Bernard, il vient à l'esprit tout naturellement d'entendre le témoignage du disciple dans le sens des affirmations du maître : « C'est pour nous... qu'il est né « Rédempteur ».

Cependant, comme il y a dans ce texte la note exclusive des anges et que dans d'autres passages de Guerric, rien ne la contredit, nous concédons que le pieux auteur affirme que les anges n'ont pas reçu la grâce du Christ.

Nous nous trouvons en face des affirmations répétées d'un Docteur de l'Église et de l'assertion unique d'un écrivain dont l'autorité est loin d'égaler celle de saint Bernard. Pourrait-on tirer une conclusion?

Toutefois, nous ne devons pas solutionner cette question sur le témoignage de ces deux auteurs ; si nous n'avions pas d'autres arguments, nous serions obligés de conclure qu'elle reste douteuse. Heureusement ce n'est pas le cas. Nous pouvons citer plus de cent textes qui disent que les anges ou Adam innocent ont reçu la grâce du Christ. On ne nous pardonnerait pas de les aligner tous. Force nous est cependant d'en produire quelques-uns, puisque nous ne saurions prétendre à ce qu'on nous croie sur parole. Nous choisirons les plus autorisés et nous demanderons *à chaque siècle son témoignage.* Ainsi nous entendrons la voix de la Tradition.

Le livre d'Enoch nous servira de préface. « J'en vis un dont la tête était chargée de jours... et près de lui était un autre (personnage) dont l'aspect était celui d'un homme et sa figure était pleine de grâce, comme celle d'un ange saint.» (XLVI-1.)

« Je vis le Fils de l'homme, il était invoqué des esprits et son nom était en présence de l'ancien des jours ; avant que le soleil et les astres fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent formées, son nom était invoqué en la présence du Seigneur des Esprits. » (XLVIII-3. 6.) (1)

Les anges avaient donc des rapports avec l'Incarnation décrétée.

Saint Clément (*Epit. aux Cor.* XIV) dit que si nous faisons la volonté de notre Père Céleste, nous ferons partie de l'Église spirituelle qui a été établie avant la création du soleil et de la lune. Or vous n'ignorez pas, ajoute-t-il, que cette Église vivante est le corps du Christ ; l'Écriture nous dit en effet : Dieu créa l'homme et la femme ; l'homme, c'est le Christ, et la femme, l'Église. Or la Bible et les Apôtres disent que l'Église ne date pas du temps, mais qu'elle existe dès l'origine.

Ainsi donc dès l'origine des choses, il y a eu union de vie entre le Christ et Adam innocent (2).

Saint Ignace d'Antioche († 117), disciple de saint Pierre et son deuxième successeur sur le siège d'Antioche : « Qu'on ne se fasse pas illusion, dit-il, ils seront jugés tous ceux qui ne croient pas en Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit les êtres

1. Les chapitres I-XXXVI et LXXII-CV remontent aux années 133-100 avant Jésus-Christ, tandis que les chapitres XXXVII-LXXI ne sont pas plus anciens que l'an 37 avant Jésus-Christ. (*Théolog. des Dogmes* I, p. 34, par J. Tixeront. Paris 1905.)

2. Itaque, fratres, facientes voluntatem Dei Patris nostri erimus ex Ecclesia prima spirituali, quæ ante solem et lunam condita est ;.. Non autem vos ignorare puto quod Ecclesia viva est corpus Christi ; dicit enim scriptura : Fecit Deus hominem masculum et feminam ; mas est Christus, femina Ecclesia ; atque etiam Biblia et apostoli dicunt Ecclesiam non ex hoc demum tempore esse sed a principio.» (*Op. Pat. Apost. vol.* I p. 161-163. Tubingæ MDCCCLXXXVII.)

les plus élevés du ciel, soit les anges glorieux et les princes visibles et invisibles (1). »

C'est l'application expresse à la création entière de ces paroles de l'Évangile : « *Qui credit in eum non judicatur ; qui autem non credit jam judicatus est* ». (Joan III. 18.) Et : « *qui non crediderit condemnabitur* ». Le saint Martyr établit donc entre le Christ et les anges les relations qui existent entre le Rédempteur et les hommes.

Hermas († 160?) : «As-tu remarqué, lui demande l'ange, que les pierres qu'on a fait passer par la porte ont été employées à la bâtisse de la tour, et que celles qui n'ont pas été introduites par la porte ont été rejetées? — Oui, je l'ai bien vu. — Ainsi personne n'entrera au royaume de Dieu que celui qui aura reçu le nom du Fils de Dieu... As-tu remarqué ces six hommes et au milieu d'eux, un autre homme plus grand qu'eux et qui a fait le tour de la tour? — Oui je l'ai vu. — C'est le Fils de Dieu et ces six autres hommes, ce sont des anges élevés en dignité... Et de ces anges aucun ne parviendra à Dieu sans lui (2). »

Le témoignage est formel. Aux anges comme aux hommes il faut le secours du Dieu fait homme pour entrer au ciel.

Saint Hippolyte, év. de Porto († 222), dit formellement que le Seigneur de toutes choses s'est fait homme pour racheter le genre humain et aussi pour confirmer en grâce les saints anges par le mystère de l'Incarnation (3).

1. « Nullus erret sive supercœlestia, sive gloria angelorum et principes visibiles et invisibiles, si non credant in Dominum Jesum Christum etiam ipsi judicabuntur. » (*Epist. ad Smyrn.* Cap IV. Anal. Sacra Spicil. Solesm. parata, Tom. IV, p. 279).

2 « Vidisti, inquit, lapides illos qui per portam translati sunt in structuram turris collocatos, eos vero qui non erant translati per portam abjectos in locum suum? — Et dixi : Vidi. — Sic nemo intrabit in regnum Dei nisi qui acceperit nomen Filii Dei... Vidisti, inquit, illos sex viros, et in medio, præcelsum virum et magnum qui circa turrim ambulavit? — Vidi. — Ille præcelsus Filius Dei est ; et illi et sex nuntii (Angeli) dignitate conspicui... Ex his nuntiis nemo sine eo intrabit ad Deum. (*Pastor. lib.* III. *Sim.* IX, cap. XII ; P. G., 2. 991.)

3. Propter hoc enim factus est homo universorum Dominus ut carne

Origène († 249) rappelant ces paroles de saint Paul, que Jésus a pacifié par son sang et ce qui est sur la terre et ce qui est au ciel, dit que le Christ est la victime qui est offerte et au ciel et sur la terre. Toutefois au ciel, elle n'a pas pour objet le péché mais l'offrande, tandis que sur la terre elle est sacrifiée pour le péché.

« Aucun des anges n'est semblable au Christ car ils disent : Nous avons tout reçu de sa plénitude (1). »

« Lucifer, tu es tombé du ciel, parce que tu as cru que tu te suffisais à toi-même et que tu n'avais pas besoin du secours de Jésus (2).

« ...On peut dire que l'arche du Testament c'est la chair sacrée du Sauveur. On peut encore dire que les vertus célestes, qui sont aptes à l'union avec le Verbe et le Saint-Esprit, sont l'arche du Testament ; mais l'âme sainte de Jésus l'emporte sur elles, puisque c'est par sa médiation qu'elles reçoivent la grâce du don divin (3). »

Saint Hilaire († 368) : « C'est au même que doivent et les anges de ne pas tomber et les hommes de renaître pour l'éternité. Mais pour les uns il est le premier-né de toute créature et pour les autres le premier-né d'entre les morts (4). »

« La brebis qui s'égare représente l'humanité, et les

nostrum... redimeret genus... atque sanctos intellectualium substantiarum cœli ordines ad inconvertibilitatem, mysterio suæ stabiliret incarnationis. Cujus opus omnium in eum recapitulatio est. (*Contra Beron. et Helic. Sermo.* P. G., 6, 834.)

1. « Sed nullus ex filiis Dei (Angelis) similis illi est (Christo) ; aiunt quippe. Ex plenitudine ejus omnia nos accepimus. » *In psal.* 88. V, 7, 8. *Analect. sac. spicil. solesm. par.* t. III p. 159. Paris (1883).

2. « Tuque (Lucifer) propterea cecidisti de cœlo, quia te tibi esse sufficientem arbitratus es, nec indigere auxilio Jesus. » (*Scol. in Luc.* Cap IV. P. G. Migne 17-331.)

3. Potest Arca Testamenti ejus (Christi) caro, in quâ beata hæc anima collocatur intelligi... Possunt etiam virtutes cœlestes intelligi arca Dei quæ et ipsæ capaces quidem sunt Verbi Dei et Spiritus sancti ; sed præponitur eis anima Jesu et ipsa quodam modo mediatrice, gratiam divinæ largitionis accipiunt. (*Sup.* V. 25 cap. III ad Rom. — P. G , 14. 949).

4. Ut cui spiritalia debent in primogenito creata quod maneant, ei et humana debent quod in primogenito ex mortuis renascantur æterna. (*De Trinit.* VIII. 50. P. L. 10, 273-274.)

quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles, la multitude des anges (1). »

« La montagne c'est le corps humain qu'il a pris et dans lequel il demeure élevé au-dessus de toute principauté ; c'est sur cette montagne qu'est bâtie la cité. Mais comme les élus sont dans le corps du Christ, dès avant la création du monde, que l'Église est le corps du Christ et que le Christ est le fondement de notre édifice, nous devons reconnaître nécessairement que la montagne n'est autre chose que le corps humain pris par le Christ. C'est à ce corps que l'on monte après avoir vécu dans l'Église (de la terre) ; c'est là que nous serons associés aux chœurs des anges, puisque nous sommes aussi la cité de Dieu (2). »

Nous formons donc avec les anges la même Église et le même troupeau, nous avons le même Pasteur et c'est le même qui conserve la vie aux anges et la rend à l'homme pécheur.

Saint Athanase († 373) a été cité plus haut, p. 26.

Saint Cyrille d'Alexandrie († 420) de même, p. 28.

Saint Ambroise († 397) nous enseigne en plusieurs endroits que la grâce d'Adam innocent est bien celle du Christ.

Dieu lui reproche d'avoir préféré la femme à la grâce du Christ (3).

Le grand docteur pense que c'est dans le Christ seulement que peut se faire, par la foi et par l'esprit, l'union non

1. Ovis una homo intelligendus est et sub homine uno universitas sentienda est... ergo nonaginta novem non errantes multitudo angelorum opinanda est. (*In Math.* XVIII, nº 6. — P. L., 9. 1020.)

2. Mons autem ejus est illud quod in homine corpus assumpsit, in quo nunc habitat et sublimis et excelsus super omnem principatum... super hunc montem ædificata est civitas... Ergo quia in Christi corpore ante constitutionem mundi electi sunt et Ecclesia corpus est Christi et fundamentum ædificationis nostræ est Christus .. Montem non aliud possumus intelligere quam corpus quod suscepit ex nobis. Ad illud enim post habitationem Ecclesiæ scanditur... in illo cum angelorum choris, cum et nos simus Dei civitas sociabimur. (*In Psal.* XIV. nº 5. — P. L., 9. 302.)

3. Cum una muliere te abscondere maluisti, (Adam), relinquere speculum mundi, incolatum paradisi, gratiam Christi. (*Epist. XX^a. 1^ae classis. Ad sor. Marcellinam* nº 17. P. L., 16, 999.)

seulement des hommes justes mais encore de tous les êtres raisonnables qui ont eu la foi, des Vertus et des Puissances (1).

Que toute créature a reçu tout ce qu'elle a du Christ, qui est l'auteur de la création (2).

Aussi quiconque reste avec le Christ n'a rien à craindre. Adam n'était pas avec le Christ lorsqu'il fut trompé, car s'il fût resté avec le Christ, il n'aurait pu périr (3).

Enfin il nous dit que dans cette cité d'en haut se trouve la vie et il n'y a qu'une seule voie qui conduise à la vie, c'est le Christ ; et la pierre angulaire de la cité est le Christ sur qui s'élève tout édifice... Or entrer dans cette cité, c'est vivre dans la société des anges (4).

Saint Ambroise affirme donc qu'Adam innocent recevait la grâce du Christ, que celui-ci est la source de tout bien pour toutes les créatures et que les anges qui sont dans la cité de la vie n'ont pu y entrer que par le Christ.

Eusèbe de Césarée Pamphile († 330).

« Dieu n'est pas médiateur. Il n'y a qu'un seul Dieu et un seul médiateur de Dieu et des hommes et des autres êtres qui ont été produits (5). »

Saint Jérôme déclare a plusieurs reprises que le Christ est la tête des anges et des hommes, que son sang a profité non seulement aux hommes mais encore aux anges (6) qui

1. In quo Christo non solum sanctorum hominum, sed omnium credentium omnium etiam rationabilium Virtutum et Potestatum connexionem fidei spiritusque accipiendum arbitror. (*Epist.* 37, P. L., 16.)

2. Omnis enim creatura quæcumque bona habet, accepit a Christo, qui totius est auctor creaturæ. (*In. Ps.* 118 V. 117. P. L. 15, 1421.)

3. Qui cum Christo est timere non poterit : Adam cum Christo non fuit quando deceptus est. Nam si cum Christo fuisset in ejus perceptione permansisset et perire non potuisset. (*In. Ps.* 39. P. L., 14, 1065.)

4. In hâc civitate vita est, et una est via quæ ducit ad vitam, via autem Christus est... et lapis angularis est Christus in quo omnis structura consurgit. Sed tunc nobilitatem istam patriæ possidebitis si Christum intra civitatis hujus septa quæratis, versantes inter angelos. (*De Virg. Lib* ; cap. XIV, 86-87. P. L, 16, 288.)

5. Unus itaque Deus et unus mediator Dei atque hominum et omnium insuper generatorum. (*Cont. Marcel.* lib. I. cap. I. P. G., 24, 730.)

6. Unde et crux Salvatoris non solum ea quæ in terra, sed ea quæ in cœlis erant purgasse perhibetur. (*Com. Ep. ad Eph.* I, 23. P. L., 26, 463.)

sans lui étaient vides de biens et avaient besoin de recevoir de sa plénitude (1).

Qu'on ne s'étonne pas de voir saint Jérôme mettre les anges en relation avec le sang du Rédempteur. Puisque le mérite du Christ est infini, il faut bien considérer sa vie comme un seul acte méritoire. Et comme la mort par l'effusion du sang est le point culminant de cet acte, rien n'empêche de rattacher à la croix la grâce que le Sauveur a méritée aux anges (2).

Saint Augustin († 430) a été cité plus haut, p. 30.

Saint Léon le Grand, Docteur († 440), dit que, dès le commencement du monde, du moment où Adam eut son sommeil extatique, la venue du Dieu incarné fut annoncée aux hommes (3).

Et « dès l'origine du monde Dieu institua pour tous une seule et même cause de salut. Car la grâce de Dieu qui a justifié tous les saints n'a pas commencé à la naissance du Christ ; elle est seulement devenue plus abondante. Et c'est là un profond mystère d'amour. Il remplit le monde entier et ceux qui crurent en sa promesse reçurent autant que ceux qui en acceptèrent la réalisation (4). »

1. Neque enim scire possumus quomodo et angelis et his qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit, et tamen quin profuerit nescire non possumus. Sciendum quod antequam Christus descenderet et ascenderet vacua fuerint omnia et plenitudine illius indigerint. (*In Eph.* lib. II C. IV. P. L. 16, 49.)

2. Scot, lui, n'est pas enchaîné par la théorie du mérite infini. Aussi trouve-t-il dans le Christ d'autres mérites que ceux de la Passion et particulièrement ceux des actes d'amour pour son Père et pour les hommes. Et je crois, ajoute-t-il, qu'il a plus mérité par ces actes d'amour que par la Passion. *Et puto magis meruisse per hujusmodi actus dilectionis Dei quam per Passionem.* Et c'est en vue de ces mérites que Dieu donna aux anges la première grâce et tous les autres dons. Et ainsi le Christ a été la tête des Anges (*Oxon.* III. D. 18-5.)

Quoi qu'il en soit, on voit que les thomistes ne sauraient trouver aucun inconvénient à cette intervention du *sang de Jésus* dans le salut des anges.

3. Et exponens (Apostolus) quid per hoc (Propter hoc relinquet etc.) significaretur adjecit : Sacramentum hoc magnum est : ego dico in Christo et in Ecclesia. (Ephes. V. 31.) Ab ipso ergo principio generis humani hominibus Christus est denuntiatus in carne venturus. (*Epist. ad cler. et pleb. Constantinop.* C. 4.)

4. Verbi enim Incarnatio hoc contulit faciendum, quod factum ; et sacra

Il y en a qui croient que le péché de l'homme a été la cause de l'Incarnation. Ils se trompent. Car il a été décrété dès l'éternité que l'homme serait déifié (1).

Le saint Docteur ne parle pas des anges, mais ce qu'il dit est aussi opposé à l'opinion thomiste, puisqu'il dit que la grâce d'Adam innocent vient du Christ.

Saint Fulgence († 533) : L'ange n'a pas été empêché de tomber par une grâce différente de celle qui a relevé l'homme après la chute. C'est la même grâce qui a agi dans l'un et dans l'autre (2). C'est donc la grâce du Christ (3).

Saint Grégoire le Grand, Docteur († 604), sur ces paroles : *Et ecce murus foris secus*, etc. (Ezech XL. 5) dit que le mur est le Dieu incarné et que la maison de Dieu entourée de mur ce sont non seulement les anges mais les hommes justes : « Et ce mur entoure toute la maison parce que le Fils de Dieu qui, au ciel, est la fermeté des anges, s'est fait sur la terre rédemption pour les hommes. Pour les anges il est force qui les empêche de tomber et pour nous secours qui relève après la chute (4). »

mentum salutis humanæ, nulla unquam antiquitate cessavit... non sero est impletum quod semper est creditum... non itaque novo consilio Deus rebus humanis, nec sera miseratione consuluit ; sed a constitutione mundi unum eumdemque omnibus causam salutis instituit. Gratia enim Dei, qua semper est universitas justificata sanctorum, aucta est Christo nascente non cœpta. Quo totus mundus impletus est, tam potens etiam in suis significationibus fuit, ut non minus adepti sint, qui illud credidere promissum quam qui suscepere donatum. (Pat. Lug. p. 16 Op. S. Leonis.)

1. Putant quidam casum hominis fuisse causam Incarnationis ; qui simpliciter falluntur, quia ab æterno est prædestinatum quod homo deificaretur. (*De Fid.* Edit. Lugd. 1652. Citat P. J. de Matha et Haro. *Sol sapientiæ* in Ps. 103. Neapoli.)

2. Non alia (gratia) stantem Angelum a ruina potuit custodire nisi illa quæ lapsum hominem post ruinam potuit reparare. Una est in utroque gratia operata. (*Ad. Tras.* lib. II. Cap. III P. L., 65, 240.)

3. Nous verrons plus loin que cette conclusion n'est pas conforme à la doctrine du saint. Elle nous dit, en effet, que l'homme a été créé à cause de la chute des anges et que l'Incarnation a été voulue pour sauver l'homme. Dès lors, la cause première de l'Incarnation serait le péché des anges?...

4. Domus quippe Dei non solum angeli sancti...sed etiam nos sumus, quorum mentes inhabitare dignatur. Et murus iste (Incarnatus videlicet Dominus) undique in circuitu domus est, quia Unigenitus Patris qui sursum

Et sur ses paroles « *Neque enim est alius extra te sanctus* » : Celui-là serait saint en dehors de lui, qui se serait sanctifié sans le secours du Fils de Dieu. Qui oserait le dire des hommes, puisque cela n'est pas certain des anges? ..... Car la sainteté dans tout être est un don du Seigneur...

« Ceci peut se rapporter à l'état de justice ; être du nombre des élus, c'est rester en Dieu par la justice ; et comme le Fils de Dieu est Dieu, personne n'est en dehors de lui ; les élus ne peuvent être qu'en lui. Cela se rapporte à la divinité, mais à la condition de ne pas perdre de vue son humanité ; car on ne peut être juste sans croire à l'Incarnation (1). »

Lorsque saint Grégoire parle du Fils de Dieu comme source de grâce, c'est toujours le Fils de Dieu incarné.

Saint Bède le Vénérable, Docteur († 730), attribue au Christ la félicité des anges. « Le Propitiatoire figure le divin Sauveur et indique plus particulièrement la tendresse de son amour. Les Chérubins étendent leurs ailes sur le Propitiatoire et le couvrent de leur ombre ou mieux le vénèrent en le couvrant, car ils attribuent toute leur félicité à sa grâce ; c'est à lui qu'ils doivent d'avoir pu éviter tout mal (2).

est firmitas angelorum, ipse deorsum factus est redemptio hominum. Illis fortitudo ne cadant, nobis adjutorium ut surgamus post casum. (*Hom. II in cap.* XL. Ezech. 5. — P. L., 16,951.)

1. Extra eum sanctus esset aliquis si absque dono Unigeniti sanctificationis dona habere potuisset, sed quis hoc assererè audeat de hominibus, quod de angelis nequaquam constat... Non est ergo sanctus ut est Dominus : quia quisquis potuit sanctus existere, ejus accepit munere ut sanctus esse potuisset...

« Potest et hoc ad statum justitiæ pertinere, quia electorum esse, est in Deo per justitiam manere. Et quia Unigenitus Dei Deus est, extra eum non aliquis, quia nemo electorum nisi in ipso est. Quod si retertur ad divinitatem ejus, ut nequaquam intellectum humanitatis ejus evacuet ; quia justus esse non potest qui fidem non habet divinæ Incarnationis. (*Mor. lib.* I C. III nº 6. In I Reg. II. 2. P. L. 79,66.)

2. Quod videlicet Propitiatorium non aliud quam Dominum Salvatorem sed specialius in eo viscera pietatis designat. Expandunt ergo alas cherubim.. ac velut Propitiatorium continentes obumbrant, id est honorant velando : quia totum, quem habent statum perpetuæ felicitatis ejus gratiæ deputant, a quo, ut nihil mali velle possent, acceperunt. (*Lib. I de Tabern. et vasis ejus*, Cap. V. — P. L., 91,404.)

Bien plus, les anges au ciel conservent en eux l'image de leur Rédempteur (1).

Saint Jean Damascène, un autre docteur de la même époque († 730), nous donne le même sentiment.

Pour suivre le mouvement de son infinie bonté Dieu voulut donner l'existence à quelques êtres pour les combler de ses bienfaits et les faire participer à sa bonté : c'est la cause pour laquelle il a tout créé, les êtres visibles comme les invisibles (2).

Or quel moyen Dieu voulut-il employer pour assurer le salut à tous ces êtres? Par la très grande bonté du Père, son Fils unique et son Verbe s'incarna et cette très grande bonté opéra le salut de l'univers entier dans son Fils unique (3).

Les créatures visibles et invisibles ont donc été sanctifiées par le Verbe incarné.

Saint Agobard, évêque de Lyon († 840) : « L'apôtre enseigne que la médiation de N.-S. J.-C. unit au Père tous les élus, si bien que les anges et les hommes ne forment qu'une seule cité et que le Christ est l'unique tête de cette admirable unité » (4).

C'est la grâce et la gloire qui unissent les créatures à Dieu.

Le B. Raban Maure, archevêque de Mayence († 856), répète les paroles de saint Bède sur le Propitiatoire en se les appropriant.

1. Denario vitæ æternae fruuntur habentes inviolatam in se sui Redemptoris imaginem, servata in perpetuum sanctitate et justitia et veritate quam a prima conditione acceperunt. (*Lib. de Temp. Salom.* Cap. XIII. P. L., 91, 764.)

2. Pro nimia bonitate sua quædam esse voluit (Deus), quæ ipsius afficerentur bonitate, ejusque bonitatis participes forent : eam ob causam ex nihilo producit, conditque universa tam invisibilia quam visibilia. (*De Fide orthod. lib.* II c. 2.)

3. Patris enim benigna voluntate Unigenitus ejus, ac Verbum incarnatus est ; benigna Patris voluntas in Unigenito Filio universi orbis salutem pa travit. *(Homil. in Trans. D. N. J. Ch.)*

4. Quod autem mediatio Domini nostri J. Ch. conjungat Patri omnem electam creaturam ita ut... tam ex Angelis quam ex hominibus una domus, et tam mirabilis unitatis caput sit Christus, ita docet Apostolus. (*Serm de verit. Fid.* X P. L., 104,274.)

Pour lui, la Passion du Christ soutient le ciel, gouverne le monde et confirme les anges (1).

Atto, évêque de Verceil († 960) : « Dans ces paroles *caput supra omnem Ecclesiam* (Eph. I. 22) l'Église désigne non seulement les hommes mais encore les anges et toutes les créatures raisonnables (2). »

« Le Christ est la tête de l'Église, mais à la condition qu'ils soient du même sentiment, c'est-à-dire, qu'ils aient la même foi, ceux qui sont au ciel et sur la terre. C'est du Christ que tous tirent leur origine. Dans un corps tous les membres sont unis de la tête aux pieds ; quiconque donc ne croit pas au Christ, tête de tous les saints, est en dehors du corps et n'a point la vie (3). »

Ainsi donc les anges, qui font partie de l'Église, ont eu la foi au Christ.

Saint Bruno, fondateur des Chartreux († 1101) : « Et lui même est avant tous les autres en dignité suivant les deux natures ; en effet bien qu'un grand nombre de saints eussent précédé la venue du Christ, personne ne pouvait se sauver sans devenir membre du Christ par la foi.

Le Christ est le premier-né de toute créature parce qu'il a tout l'héritage du Père et quiconque possède quelque chose le tient de lui (4). »

Rupert, abbé († 1135), nous dit que le péché de l'homme, loin d'empêcher le Verbe de réaliser son dessein de se faire

1. Nam Passio Christi cœlum sustentat, mundum regit. In ea confirmantur Angeli. (De laud. *S Cruc., Decl. Figuræ* II°. P. L., 107,158.)

2. Ecclesia non solum hominum sed angelorum, cunctarumque rationabilium creaturarum debet intelligi. (Cap.I. 22-23 ad Ephes. — P. L., 134, 551.)

3. Ecclesiæ caput est Christus : Si tamen unum sentiant cœlestes et terreni, ut sint Ecclesia, hoc est unius fidei. Ex ipso omnes originem habent. Quia enim membris a capite usque ad pedes membra junguntur ; quicumque ergo Christo non credens capiti omnium sanctorum, et est extra hoc corpus et quantumvis se jactet, non vivit. (*In Epist. ad Col.* I. 18. 19. P. L., 134, 615.)

4. Et ipse est ante omnes dignitate secundum utramque naturam ; licet enim multi sancti carnem Christi præcessissent tempore, nunquam tamen salvarentur nisi per fidem membra essent capitis Christi... Primogenitus quia ipse habet omnem hæreditatem Patris. Et quicumque inde aliquid habet oportet ut ab illo habeat. (*Exposit. Epist. ad Colos.* I. 17. P. L., 153, 379-380.)

homme, lui a donné l'occasion au contraire de descendre jusqu'à la mort pour nous (1).

« Si le péché n'a pas été nécessaire pour multiplier les générations humaines, il l'a été bien moins encore pour la venue de celui qui est la tête et le Roi des anges et des hommes (2). »

Saint Bernard, Docteur († 1155) a été cité plus haut (pag. 36).

Hugues, évêque de Rouen († 1164), nous dit que l'homme et l'ange ne forment qu'une seule Église et « l'Église a été faite pour qu'elle puisse être en Dieu et Dieu en elle, par Jésus-Christ notre médiateur, qui a confirmé l'ange en Dieu et a réconcilié l'homme avec Dieu, pour que de l'homme et de l'ange il n'y ait qu'une seule Église... Ces eaux (les anges) restent sur le firmament ferme et immobile qui est le Christ-Jésus. Elles se sont consolidées sur lui par une charité perpétuelle et elles ne sauraient tomber de la béatitude qu'elles ont obtenue (3). »

Gilbert, évêque de Londres († 1187) : Jésus-Christ est la tête de l'Église ; personne n'en doute. Comme tous les membres dépendent de la tête, ainsi les fidèles tiennent du Christ tout ce qu'ils sont... Et puisque tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre, il est certain que toute richesse et toute gloire viennent du Christ, aussi bien la béatitude qui

1. Non solum nostram, quam proposuerat assumere naturam offensus non refugeret, verum etiam propter nos, usque ad mortem nostram descenderet. (*Prov.* VIII, 31. — P. L., 168, 1628.)

2. Si propter homines, ut nascerentur, peccatum non fuisset necessarium, quid de isto capite et Rege omnium electorum Angelorum et hominum sentiendum, nisi quod, et ipse maxime omnium necessarium non habuerit peccatum ut homo fieret. (*D. Proces. S. Spiritûs* lib. III. — P. L., 169. 1628,

3. Ad hoc itaque facta est Ecclesia Dei ut ipsam Deo et Deus in ea sit per Jesum Christum mediatorem nostrum qui et angelum Deo confirmavit et hominem Deo reconciliavit, ut ex utroque fieret una Ecclesia. (*Cont. Haeret.* lib. III. cap IX, P. Lat. 192, 1297.)

Aquæ istæ (Angeli) manent super firmamentum stabile et immotum qui est Christus Jesus, portans omnia verbo suæ virtutis. In eo charitate perpetua consolidatæ sunt et a beatudine quam acceperunt cadere nullatenus possunt. (*Ibid.* col. 1261.)

est déjà accordée aux anges au ciel que celle qui est promise aux hommes sur la terre (1).

Siméon, archevêque de Thessalonique (XII^e siècle), nous donnera pour finir la note des auteurs grecs.

C'est parce que Dieu est bon qu'il a été porté à tirer du néant les créatures pour les rendre participantes de sa bonté. Les âmes et les anges sont unis à Dieu, voient Dieu parce qu'ils reçoivent la lumière divine de l'âme sainte du Verbe. « Le Verbe incarné a sanctifié l'univers entier, les anges comme les hommes (2).»

On pourrait multiplier les citations, mais serait-ce utile?

Nous avons vu tous les siècles passer sous nos yeux ; ils nous ont donné le même témoignage sans aucune note discordante. J'aime à croire que les paroles de l'abbé Guerric ne sauraient compter contre la Tradition unanime.

Nous pourrions demander au R. P. Hugon s'il admet la thèse XXIV d'Hurter S. J. (de traditione) : « *Unanimis Patrum consensus in rebus fidei certissimum est divinæ traditionis argumentum* ».

Or dans ce témoignage unanime des siècles, ne faut-il pas voir « *Certissimum divinæ traditionis argumentum.* »

Quoi qu'il en soit, on peut se demander ce que devient la seconde assertion capitale du thomisme : « La grâce essentielle des anges et d'Adam innocent ne vient pas du Verbe Incarné ; elle est une grâce de Dieu, non pas une grâce du Christ. » (R. P. Hugon).

Tous les témoignages patristiques la condamnent. Et alors que devient le thomisme? Inutile de faire remarquer,

1. Quod si non solum in cœlo, imo in terra sibi potestas data est, constat quod divitiæ omnes et omnis gloria et beatitudo temporalis quæ quidem finem habere dignoscitur ex illo (Christo) est ; et illa quæ in cœlo jamdiu Angelis concessa est, omnibusque suis sine fine concedenda promittitur. (*Exp. in Cant.* cap. II. V. 6. P. L., 202, 1222.)

2. Nam natura rationalis animarum et angelorum Deo jungitur, Deum percipit... divinum lumen congruenter accipiens ex sancta Verbi anima. Omnes fines mundi sanctificavit Verbum Incarnatum et cœlestia et terrestria. (*Dialog.* cap. 41-87. P. G., 155, 183-266.)

sans doute, que tout ce qui est contraire au thomisme est en faveur du scotisme, et tout particulièrement cette affirmation de la grâce des anges, qui est une des assertions capitales du scotisme.

Concluons :

On ne trouve pas dans l'Écriture un seul texte explicite en faveur de l'une des deux assertions capitales du thomisme ;

La Tradition fournit quelques témoignages des Pères en faveur de la première assertion ; mais ces témoignages sont en contradiction avec d'autres affirmations des mêmes Pères ; il faut donc les expliquer par la seule distinction qui les mette d'accord avec eux-mêmes. Mais cette explication admise, les textes des Pères n'ont aucune force probante en faveur du thomisme ;

Enfin la Tradition est explicitement contre la seconde assertion capitale du thomisme.

Il sera peut-être intéressant, la question de la grâce des anges ayant été élucidée par les témoignages des Pères, de nous demander quel a été le sentiment de saint Thomas à ce sujet. Saint Thomas était-il réellement thomiste dans la seconde affirmation capitale du thomisme ? Voilà la question que je demande la permission de poser.

(II sent. d. 9, q. 7, a. 8, ad 2) Le docteur angélique enseigne que le mérite de l'homme est plus efficace que celui des anges parce que « *merita nostra efficacius habent ex merito Christi, cujus gratia est quodammodo infinita* ». C'est donc dire qu'il n'en est pas ainsi pour l'ange.

Il le dit du reste en termes formels (Quæst. 29 de veritate, art. 7) : « *Nihil angelis meruit (Christus) quantum ad præmium essentiale, quia quantum ad hoc non sunt viatores. Sunt autem aliquo modo viatores respectu præmii accidentalis in quantum ministrant, ad quod valet eis meritum Christi.* »

Donc les anges n'ont pas été sanctifiés par le Christ ; ils

n'ont même reçu de lui aucune influence salutaire pendant leur temps d'épreuve. Si actuellement ils reçoivent quelque chose de lui, c'est en raison du ministère qu'ils exercent.

D'après de Rossi, saint Thomas commenta les Sentences en 1253-1258 et il écrivit son traité *de Veritate* en 1259.

Qu'on veuille bien comparer ces affirmations avec celles que nous donnent la Somme et le Commentaire de l'Évangile de saint Jean. Le commentaire est de 1269-1271 et la troisième partie de la Somme, dont il sera question, serait de 1271-1274. Ces deux ouvrages nous donneront ainsi le sentiment définitif de saint Thomas.

Il nous dit (Evang. Joan. I. lectio 1.) : *Ut ergo Evangelista hanc singularem plenitudinem redundantiæ et efficientiæ de Christo ostenderet, dixit* : DE PLENITUDINE EJUS OMNES ACCEPIMUS, *scilicet omnes Apostoli et Patriarchæ et Prophetæ et justi qui fuerunt, sunt, et erunt et etiam omnes angeli.* »

Si les anges ne reçoivent du Christ que quelque chose d'accidentel en raison du ministère qui leur est départi dans la gloire, comment les met-il sur le même pied que nous, qui avons reçu toutes les grâces du Christ? La Somme nous donnera la raison de cette affirmation.

IIIa Pars, VIII, saint Thomas traite de la capitation du Christ. La tête, dit-il, est la partie la plus élevée de l'homme, la partie du corps la plus parfaite, parce que c'est en elle que fonctionnent les sens extérieurs et intérieurs ; enfin la partie la plus puissante, puisque c'est d'elle que partent les mouvements des différents membres. Ces trois conditions se trouvent dans le Christ ; il est le plus élevé, le plus parfait et « *tertio, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ secundum illud.* (Joan. I. 16.) *De plenitudine ejus non omnes accepimus.* »

C'est surtout par la grâce ainsi répandue dans tous les membres de l'Église que le Christ est tête; car le Docteur Angélique revient sur cette question d'influence intérieure

exercée par le Christ en se demandant s'il appartient en propre au Christ d'être tête de l'Église, et il répond affirmativement, parce que, seul, il peut exercer cette influence intérieure de la grâce : « *Interior autem influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo ; cujus humanitas ex hoc quod est divinitati conjuncta habet virtutem justificandi.* » (Art. VI. Concl.) — A l'article suivant, saint Thomas se demande si le diable est la tête des méchants et il répond négativement, parce que, s'il domine les méchants comme le Christ gouverne extérieurement les bons, il n'a pas cependant, comme le Christ, le pouvoir d'exercer cette influence intérieure.

C'est donc cette action intérieure qui fait l'essence de la capitation du Christ et cette action intérieure n'est pas autre que l'action de la grâce ou de la gloire, car il y a divers degrés dans la capitation du Christ : « *Primo et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur sibi per gloriam. Secundo eorum qui actu uniuntur sibi per charitatem.* » (Art. III. Concl.)

Aussi, l'on voit par là les rapports qui existent entre le Christ et les anges, d'après le Docteur Angélique, si toutefois le Christ est la tête des anges.

Mais le Christ est-il tête des anges? — Oui répond saint Thomas, parce que l'Église est un corps mystique qui se compose des hommes et des anges. Or le Christ est la tête de toute cette multitude parce que, plus rapproché de Dieu, il participe plus parfaitement à ses dons, et parce que non seulement les hommes mais les anges reçoivent de son influence : « *et de influentia ejus non solum homines recipiunt, sed etiam angeli* ». (Art. IV. Concl.) — Le docteur Angélique dit ailleurs ce qu'il entend par cette influence. Mais entend-il cette influence sur les anges dans le même sens que l'influence sur les hommes. Nous aurons sa pensée dans la réponse qu'il fait à l'objection suivante : D'après saint Augustin, le Verbe vivifie les âmes et le Verbe fait chair vi-

vifie les corps ; or les anges n'ont pas de corps ; donc le Christ en tant qu'homme ne donne pas la vie aux anges. — Saint Augustin veut dire, répond-il, que le corps agit sur le corps et l'esprit sur l'esprit. « Mais l'humanité du Christ par la vertu de la vie divine peut produire quelque effet non seulement dans l'âme de l'homme mais encore dans les anges. *Tamen humanitas Christi, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum sed etiam in spiritibus angelorum.* » (Art. IV ad 3^um.)

Cet « *aliquid causare* » doit signifier communiquer la grâce et la gloire. — Car l'objection porte que le Christ ne donne pas la vie aux anges. Autrement il faudrait dire que le Docteur Angélique s'est contenté d'escamoter l'objection.

Q. LIX Art. VI, saint Thomas prouve que le pouvoir judiciaire du Christ s'étend sur les anges et cela, en raison de la nature humaine, et pour trois raisons ; la première, l'union à Dieu de la nature humaine ainsi prise... Voilà pourquoi le Verbe a rempli de sa vertu l'âme du Christ plus qu'aucun des anges ; aussi illumine-t-elle les anges... La troisième raison se trouve dans ce qu'ils font pour les hommes : *Subsunt autem judicio Christi unoquidem modo quantum ad dispensationem eorum quæ per ipsos aguntur ;.... Secundo quantum ad alia accidentalia præmia bonorum angelorum... Tertio quantum ad præmium essentiale bonorum angelorum, quod est beatitudo æterna, et quantum ad pœnam essentialem angelorum malorum... Sed hoc factum est per Christum, in quantum est Verbum Dei, a principio mundi.* »

Ce « in quantum est Verbum » comporte nécessairement le Verbe « en relation avec l'Incarnation ». Sinon il y aurait contradiction dans les paroles de saint Thomas ; d'une part il dirait : « *Angeli subsunt judiciariæ potestati Christi ratione humanæ naturæ quantum ad præmium essentiale* » et d'une autre, il affirmerait : « *Hoc factum est per Christum in quantum est Verbum Dei.* »

Ces paroles « *in quantum est Verbum a principio mundi* » avaient pour but de préparer la réponse à l'objection qui lui était faite : *Angeli tam boni quam mali judicati sunt a principio mundi. Sed illi qui judicati sunt non indigent iterum judicari.*

Citons enfin que saint Thomas dit expressément que les anges eurent connaissance du mystère de l'Incarnation dès le commencement, comme aussi Adam innocent : « *Mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes : Diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem a peccato per Passionem.* » (2-2. q. 2, Art. 7.) Ainsi donc Adam innocent dut faire un acte de foi au Christ Sauveur, comme du reste les anges. Car : « *Illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis et Passionis. Et ideo mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum.* » (Ibid.)

Voilà donc Adam innocent vivant du Christ, comme les anges.

On voit qu'il y a eu évolution dans la pensée de saint Thomas. S'il a enseigné dans la suite le contraire de ce que nous trouvons dans ses œuvres de jeunesse, c'est qu'il a dû avoir de bonnes raisons de changer. Ces raisons, les témoignages des Pères nous les donnent.

Concluons que saint Thomas est contre la seconde affirmation capitale du thomisme.

Réplique du R. P. Hugon

Voici tout ce que le R. P. Hugon trouve à répondre : « Les passages relatifs aux anges peuvent signifier que les esprits célestes ont reçu la grâce du Christ en tant que Verbe ou qu'ils doivent à son humanité des grâces et des gloires accidentelles. C'est se dépenser en stériles efforts que d'essayer de prouver que les textes de saint Thomas, dans sa *Somme* ont une autre portée que ceux des questions disputées. Le R. P. accorde volontiers — p.34 note — que « si l'Incarnation n'a eu lieu que pour la Rédemption les anges n'ont pu recevoir la grâce du Christ. » Comment donc S. Thomas pourrait-il concevoir que les anges ont reçu la grâce essentielle du Christ, après avoir affirmé III p. q. 1, a. 3, que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans la chute de l'homme ? »

Examinons les deux affirmations du R. P. :

1° Les textes relatifs aux anges peuvent signifier que les esprits célestes ont reçu la grâce du Christ en tant que Verbe ou qu'ils doivent à son humanité des grâces et des gloires accidentelles.

Mais ne serait-ce à lui de prouver qu'on *peut* donner à ces textes l'un ou l'autre sens ? Pour quelques-uns, SS. Fulgence, Grégoire-le-Grand, Cyrille d'Alexandrie, Bernard, Augustin, Hippolyte de Porto, — il aurait pu trouver dans le R. P. Stentrup, des efforts qui abondent dans son sens — nous le verrons plus loin (II^e^ Partie, Chap. VI). Les preuves données ne lui ont-elles pas paru convaincantes? A-t-il trouvé plus commode de traiter la question par simple affirmation? Mystère.

Il me semble, en tout cas, que le lecteur a le droit d'être plus exigeant et d'attendre du R. P. H. autre chose que l'autorité de son affirmation.

2° Pour la question de S. Thomas, le R. P. est trop bon

logicien pour ne pas voir que sa réponse est plutôt faible. Pour qu'elle soit décisive, il faudrait établir en principe que le Dr Angélique, dans chaque question traitée, a vu toutes ses conséquences et tous ses rapports avec les autres questions, et qu'il lui était impossible d'y glisser la moindre contradiction. Ce principe s'impose-t-il?

Voici ce que dit Vasquez : « De nombreux et savants thomistes admettent la double priorité de Cajétan. — Ainsi peuvent-ils dire que le Christ est cause finale de la création et que, dès lors, il a pu être source de grâce pour les Anges et pour Adam innocent. D'autre part, ils peuvent soutenir avec saint Thomas que, sans le péché, il n'y aurait pas eu d'Incarnation. »

Pourquoi ces efforts pour concilier les deux précédentes affirmations? — C'est sans doute qu'on les attribuait à S. Thomas. Les Salmanticences l'affirment expressément.

Le R. P. Hugon aurait dû prouver, ou bien, que le texte de la Somme ne signifie pas ce qu'on lui fait dire et, de plus, que le texte (Evang. Joan. X. Lectio Ia) n'existe pas ; ou bien, qu'il est d'impossibilité absolue qu'une contradiction quelconque ait pu se glisser dans des œuvres si volumineuses.

CHAPITRE III

AFFIRMATIONS ESSENTIELLES DU SCOTISME

Dieu est charité et toutes ses démarches procèdent de l'amour. Aimer et être aimé, c'est son besoin infini, infiniment satisfait dans les opérations de la Trinité Sainte. Aimer et être aimé en dehors de lui n'est pas un besoin, car Dieu a en lui-même la plénitude du bonheur ; c'est le débordement de la bonté infinie. La sagesse de Dieu demande qu'elle se prépare le cœur le plus parfait pour recevoir le don de cet amour divin dans la mesure la plus débordante,

comme aussi le cœur le plus apte à répondre à cet amour par l'amour le plus ardent qui puisse exister en dehors de Dieu.

Voici donc, pour Scot, l'ordre des vouloirs divins : 1° Dieu s'aime lui-même ; 2° Il s'aime dans les autres ; 3° Il veut être aimé par un autre qui soit en dehors de lui et qui puisse l'aimer de la manière la plus parfaite ; 4° Il prévoit l'union de cette nature qui doit l'aimer parfaitement ; 5° Il voit la chute de l'homme et, comme la gloire de tous les élus pendant l'éternité l'emporte sur la gloire corporelle du Christ sur la terre, il voit la venue du Christ comme Rédempteur (1).

Le péché de l'ange n'est pas l'occasion de la création de l'homme ; le péché de l'homme n'est point cause de l'Incarnation. Il ne faut pas que l'on soit exposé à considérer la faute d'autrui comme un avantage personnel, comme aussi il ne faut pas que l'on puisse conclure que l'Incarnation, œuvre souveraine de Dieu, a été occasionnée par le péché. La gloire de tous les élus ne saurait égaler celle du Christ, et l'on voudrait que Dieu se fût privé d'un tel chef-d'œuvre à cause de la fidélité d'Adam? « *Tantum opus dimisisset Deus propter bonum factum Adœ, puta, si non*

1. Primo Deus diligit se ; secundo diligit se aliis ; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci et quarto prævidit unionem illius naturæ quæ debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset, etc. (*Rep. Par.* III Dist. VII. q. IV n° 5.) — Inutile de faire remarquer qu'il ne s'agit pas de vouloirs successifs dans cette décision qui concerne l'Incarnation puis la Rédemption ; cela désigne des relations de dépendance dans un vouloir qui embrasse tout ce qui a été fait.

Scot donne une autre raison que le R. P. Hugon ne manquera pas d'apprécier : Toute prédestination à la gloire précède la prescience du péché et de la damnation de qui que ce soit. Cela sera vrai, à plus forte raison, de l'âme appelée à la gloire suprême.

Mais celui qui met de l'ordre dans ses vouloirs veut d'abord ce qui est le plus rapproché de la fin. Si donc il veut la gloire avant la grâce, il faut que parmi les prédestinés à la gloire, il veuille d'abord celui qui doit être le plus rapproché de la fin ; et ainsi, c'est à l'âme du Christ, avant les autres, qu'il veut la gloire ; puis à chacun des prédestinés il veut la grâce et la gloire avant de prévoir leur contraire, (c'est-à-dire le péché et la damnation.) *Oxon.* III, d. VII, q. III, n° 3).

peccasset. (*Rep. Par.* III D. VII. q. IV nº 4). Scot trouve que cela fait violence à la raison : « *Valde videtur irrationabile.* »

La prédestination du Christ ne dépend ni du péché ni de l'existence de l'ange ou de l'homme. Et la raison la voici : Celui qui met de l'ordre dans ses vouloirs, veut d'abord la fin, puis ce qui est le plus rapproché de la fin. Mais Dieu est l'ordre infini. Aussi, il se veut d'abord lui-même avec tout ce qu'il est. Puis il voit que dans les êtres extérieurs le plus rapproché est l'âme du Christ ; aussi, comme source de tout mérite et avant aucun démérite, il prévoit l'union de l'humanité du Christ dans l'unité de personne.

Quant aux Pères que l'on objecte, on peut les expliquer en disant que, sans le péché, le Christ ne serait pas venu comme Rédempteur.

Ainsi donc l'Incarnation doit permettre à Dieu d'aimer et d'être aimé en dehors de la Trinité Sainte ; elle doit lui préparer une source de mérite où il pourra puiser tous les êtres les plus variés et les plus nombreux ; — enfin, et ceci est une conclusion de l'amour que Dieu porte à son Christ, conclusion indiquée par l'Écriture et les Pères, la création entière sera faite pour la gloire du Christ. D'où les trois principales affirmations du scotisme :

1º Le Christ a la priorité dans la pensée de Dieu sur toutes les créatures ;

2º Le Christ est le médiateur universel ;

3º Tout a été créé pour le Christ.

Cependant cette dernière assertion n'appartiendra au scotisme qu'autant que nous pourrons démontrer son incompatibilité avec le thomisme.

Dans cet article nous n'examinerons donc que les deux premières assertions. Et nous ne pourrons prouver leur bien fondé que par les témoignages de l'Écriture et des Pères concordant avec elles.

§ 1er. Le Christ a la priorité dans la pensée de Dieu sur toutes les créatures.

Nous employons le mot *priorité* de préférence à primauté pour bien préciser qu'il ne s'agit ni de perfection ni de dignité, mais uniquement d'ordre dans les vouloirs divins.

Les principaux textes scripturaires sont bien ceux qu'indique le R. P. Hugon : *Prov.* VIII. 22. « *Dominus possedit me* » et *Col.* I. 15-17. Après les avoir discutés, voici sa conclusion : « Les textes scripturaires ne contiennent donc aucune affirmation claire en faveur de la théorie scotiste, ils peuvent fort bien s'expliquer du Christ en tant que Verbe, c'est-à-dire considéré selon la nature divine seule, ou si quelques-uns peuvent s'entendre du Verbe Incarné, on peut les interpréter aussi bien du Verbe Rédempteur venu parmi nous à cause de nos péchés.

« Aucun passage qui dise : Le Verbe se serait incarné même dans l'hypothèse de l'humanité innocente » (p. 267 *Rev. Thomiste*, Mai-Juin 13.)

L'affirmation exprimée sous cette forme n'est pas nécessaire, nous l'avons fait remarquer. Il suffit que l'Écriture nous fournisse un motif de l'Incarnation autre que celui de la Rédemption, et le motif nous est clairement indiqué par les passages dont parle le R. P. Hugon, si, contrairement à ce qu'il affirme, ces textes « pouvant s'entendre du Verbe Incarné, on ne peut les interpréter aussi bien du Verbe Rédempteur venu parmi nous à cause de nos péchés. »

Ainsi donc ces textes seront en faveur du scotisme si l'on prouve : 1° qu'ils peuvent s'entendre du Verbe Incarné en tant qu'incarné ; 2° qu'ils ne peuvent s'interpréter du Verbe *Rédempteur.*

Examinons d'abord le passage : « *Dominus condidit, creavit, seu possedit me.* »

Le R. P. Hugon ne lui conteste pas l'idée de priorité. « Car, dit-il, il faudrait d'abord démontrer que le texte ne

peut s'expliquer de la *Sophia*, dans le sens général, qui fait abstraction de la sagesse créée et de la sagesse incréée et qu'on doit l'entendre de la Sagesse divine ; et cela établi, il restera à prouver encore que la sagesse n'est pas simplement un attribut divin, mais bien une hypostase divine. »

Que la *Sophia* exprimée ait un sens général d'abstraction; qu'elle soit la sagesse divine, ou un attribut divin, c'est toujours quelque chose qui a la priorité sur le décret de la création.

Et si maintenant les Pères, en très grand nombre, déterminent le sens de cette *Sophia* et l'appellent le Verbe Incarné en le distinguant bien du Verbe, il faudra conclure *pour le moins* que les Pères affirment la priorité de l'Incarnation, quelle que soit l'efficacité du texte scripturaire à la prouver.

D'autre part, est-ce que le sens vrai de l'Écriture ne nous est pas donné par le sentiment à peu près unanime des Pères? — Et lorsque les Pères interprètent un texte dont abusent les hérétiques et qu'ils les combattent en disant : « Ce texte n'a pas le sens que vous lui donnez, mais il signifie autre chose », n'avons-nous pas le droit de dire que les Pères, qui se rencontrent en grand nombre, pour ne pas dire à l'unanimité, dans l'interprétation d'un texte, nous donnent le *témoignage le plus certain* de la Tradition?

Or, nous dit le R. P. Hugon, d'après les récents exégètes, ce passage signifie que « avant que Dieu produisît les êtres, il eut, il posséda la sagesse comme principe de son action.

« Ce passage donc, si on l'entend de la Sagesse, personne divine, signifiera que le Verbe est engendré avant toutes les créatures, etc. » p. 284. — Précisons avant de passer outre. Les récents exégètes auraient-ils raison, le sens de ce passage serait-il bien celui que le R. P. Hugon lui attribue, que cela n'infirmerait en rien le témoignage des Pères, quant à la priorité du Verbe Incarné sur toute créature. D'après ces exégètes, tous les Pères, qui auraient appliqué

ces paroles au Christ comme homme, se seraient trompés. Admettons-le pour le moment ! En tout cas, ceux qui ont reconnu dans cette *Sophia* ou Sagesse, l'humanité du Verbe Incarné en tant qu'incarné, ont proclamé la priorité de ce Verbe incarné en tant qu'incarné, si toutefois ils n'ont pas voulu parler du Verbe Rédempteur. Mais comment auraient-ils pu parler de Verbe Rédempteur dans un texte qui, d'après le R. P. lui-même, indique priorité sur la création? Or la création a la priorité sur la Rédemption, dans les décrets divins. Cependant, avant de demander aux Pères ce qu'ils entendent par ces paroles, écoutons ce que nous en dit un récent exégète. Peut-être qu'après ses affirmations si précises, on voudra tenir compte des témoignages des Pères.

« Le verbe que la Vulgate a rendu par « possedit me » a été compris de deux manières différentes dans les anciennes versions. 1° Hebr. « Jehovah m'a possédé ». 2° Syr. Trg — barani « creavit me » et LXX *κύριος ἔκτισε μέ*. On pourrait d'abord supposer une faute de copiste dans le texte grec ; il ne s'agit que d'une lettre *ἔκτισε* pour *ἔκτησε* ; Aq. Symn. et Théod. ordinairement d'accord avec les LXX ont *ἐκτησατο* ; au passage « possedi hominem per Deum » (Gen. IV, 1,) les LXX ont traduit : *ἐκτησάμεν*... On serait donc en droit avec saint Jérôme de repousser la leçon des LXX. En fait, c'est celle qu'ont lue la plupart des Pères, habitués à suivre ce texte grec. Nous allons donc voir leurs interprétations. Inutile de nous arrêter à l'idée des Ariens qui, appliquant ce texte au Verbe divin, s'en servaient pour démontrer qu'il était « factum » et non « genitum ». On les avait même accusés d'avoir falsifié ce passage des LXX : mais le mot existait bien avant eux dans les versions Syr. et Arab., dans saint Irénée et même dans l'ancienne version latine. — a) Plusieurs Pères entendent par cette sagesse créée une participation de la Sagesse divine manifestée dans la création du monde. « Sophia ipsius exinde nata est, condita est, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda

cœpit agitari ». (Tert. *cont. Hermog*, 18. Sic SS. Athan. Basil. Cfr. S. Hil. *de Trinitate* 35.) C'est ce sens que Bossuet rappelle dans son sixième avertissement I. 72... — b) La plupart voient dans cette création celle de la nature humaine du Verbe Incarné. « Quam in opinionem majori ex parte conspiravit antiquitas », dit Pétau, (*De Trin.* II. 1.) qui incline pourtant lui-même au sentiment précédent : « Dominus creavit me, hoc est dicere : Pater corpus meum elaboravit et in homines me creavit propter hominum salutem. — c) On a aussi donné au verbe grec le sens de *constituer*, établir, ἐκτισέ με ἀρχήν. Il m'a établi le principe de ses voies... Quelques autres explications ont été données, mais elles se réduisent à celles qui viennent d'être indiquées. En résumé, nous devons reconnaître dans ce passage la Sagesse éternelle et incréée, possédée par Dieu avant tous les temps, et la Sagesse incarnée qui est la première de toutes les œuvres « ad extra » dans la prédestination divine et la plus haute expression de la sagesse créatrice. (La *Sainte Bible*. Prov. VIII-22, par M. l'abbé Lesêtre. Paris, 1886.)

Voilà donc qui est catégorique et en contradiction formelle avec les exégètes récents qui, d'après le R. P. Hugon, interprètent ce passage du *Verbe engendré avant toutes les créatures*. Il faut supposer que ces exégètes excluent formellement le Verbe Incarné du sens de ce passage ; autrement le R. P. Hugon ne pourrait s'en autoriser pour combattre le scotisme.

Dans ce conflit de sentiments, à qui demanderons-nous la lumière, si ce n'est à la Tradition? Car enfin, nous supposons inattaquable ce principe : « La Tradition vivante en matière de foi et de mœurs est une règle infaillible de vérité, indépendamment de tout monument écrit et de tout argument théologique. Le fait ici suppose le droit. Ce que l'Église universelle croit est la vérité ; et si elle a cru une vérité une seule fois, cette vérité reste toujours (1). »

1. Mgr Malou, Ev. de Bruges, Im. Concept, I. p. 25.

Avant d'interroger la Tradition, observons que si SS. Athanase, Basile et Hilaire parlent « d'une participation de la Sagesse divine manifestée dans la création du monde », ils disent aussi, et d'une manière très formelle, que ce texte se rapporte à l'humanité du Verbe Incarné.

N'est-ce pas le lieu de rappeler la parole de S. Augustin? « Si les passages de l'Écriture se rapportant au Christ peuvent s'appliquer à l'humanité et à la divinité, on doit prendre les deux sens et n'en rejeter aucun (1). »

S'il y a donc des Pères qui appliquent ce passage au Verbe et à l'humanité du Verbe Incarné, c'est qu'ils voient deux sens dans ce passage, l'un aussi respectable que l'autre. Il n'en faut pas davantage pour que ce passage des Proverbes proclame la Primauté du Christ.

M. Lesêtre est donc de l'avis de Pétau, mais il n'est pas aussi catégorique que Tournély qui dit : « *Patres unanimiter hunc locum intelligunt de Sapientia incarnata.* » Nous croyons que c'est Tournély qui a raison. Son aveu a d'autant plus de poids qu'il enseigne le thomisme pur dans toute son étendue : pas d'incarnation sans le péché ; la grâce des anges ne vient pas du Christ ; la création n'a pas été faite pour le Christ. C'est du reste la seule position logique.

Quel est donc, d'après les Pères, le sens de ce passage? Signifie-t-il que « le Verbe est engendré avant toute créature »?

Il n'y a peut-être pas de texte qui ait été plus discuté que celui des Proverbes : *Dominus creavit me.* Les Ariens croyaient y trouver un de leurs principaux arguments pour prouver que le Verbe n'est pas engendré dès l'éternité, mais qu'il a été créé. Après la condamnation solennelle de Nicée, il fallut de longues années de lutte pour réduire l'Arianisme, et c'est ainsi qu'il nous est donné de trouver l'exégèse de ce

1. Qui loci (Scripturæ) de Christo dicuntur, si commode applicari possint humanitati et divinitati acceptandi sunt ambo et nullus est respuendus. (S. Aug. II *de Trin.*, II,) ou S. J. Chrys. *Hom.* XII in IV Joan.

texte dans un si grand nombre d'écrivains ecclésiastiques.

Saint Alexandre, évêque d'Alexandrie, déposa vers l'an 312, le prêtre hérésiarque Arius et expliqua, dans une lettre à Alexandre de Constantinople, que les textes dont les Ariens se servaient pour prouver la création du Verbe devaient s'entendre de l'humanité du Verbe Incarné.

C'était l'exégèse courante.

En effet, 12 ans après, s'ouvre le concile de Nicée, présidé par Hosius, évêque de Cordoue, et légat du Pape saint Sylvestre.

Arius et ses partisans furent convoqués pour faire valoir leurs raisons. C'est ainsi que nous voyons un des hérétiques, philosophe de grand renom, poser l'objection tirée du texte des Proverbes. Le Concile chargea Eusèbe de Césarée de répondre au philosophe.

Ce qui nous intéresse dans sa réponse, c'est la constatation qu'il fait, en commençant, de l'interprétation *traditionnelle, connue de tous*, de ce passage. Vous savez bien, dit-il en substance aux Pères du Concile, ce que la tradition dit du sens de ce texte et comment nos ancêtres ou nos prédécesseurs l'ont appliqué à l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ (1).

1. Majores nostri multa tradiderunt et de dispensatione apparitionis Domini nostri Jesu Christi secundum carnem quomodo explicaverint (nostis) omnino traditiones. (Gel. Cyzicenus, *Hist. Conc. Nic.*, lib. 11, cap.XVIII. — P. G., 85, 1266).

Peut-être trouvera-t-on étrange qu'Eusèbe, après ce début, ne s'en tienne pas à l'interprétation traditionnelle.

On ne saurait s'en étonner ; il ne parle pas pour les Pères du Concile qui admettent tous cette exégèse puisqu'elle a été employée lors des premières condamnations d'Arius ; mais il s'adresse au *philosophe* et au peuple qui envahit le lieu des séances *en grande foule*, dit l'historien Gélase de Cyzique ; or les sectateurs d'Arius n'admettent pas la réponse traditionnelle et Eusèbe cherche à convaincre le philosophe par un raisonnement surtout philosophique. Après une dissertation fort longue et qui paraît assez confuse, il conclut ainsi : « Non est itaque Filii Dei illud : *Dominus condidit me*, sed rationalis sapientiæ quam ipse Dominus homini dedit ac præparavit, propter quem mundus factus est : clarissime siquidem per omnia demonstratum est in persona rationalis sapientiæ dictum esse. » (P. G., 85, 1266-1274.)

Il ne faut pas croire cependant que Eusèbe n'admet pas la priorité de

C'est donc l'exégèse commune en 325.

De plus ces traditions qu'il invoque, ces « majores » dont il rappelle le sentiment, nous reportent au moins à une génération antérieure, donc jusque vers la fin du IIIe siècle.

Or, depuis le Concile de Nicée, combien trouve-t-on d'auteurs ecclésiastiques qui s'opposent formellement à cette interprétation? On n'en cite qu'un seul. Il y en a qui essayent diverses autres explications, mais *toujours* en maintenant la légitimité de celle-là ; nous le verrons en étudiant les Pères que M. Lesêtre cite comme étant d'une opinion contraire.

Le concile du Vatican, reproduisant en cela un décret du concile de Trente, a proclamé de nouveau qu'il n'est permis à personne d'interpréter la sainte Écriture contrairement au sens reconnu par l'Église ou même contrairement au consentement unanime des Pères (1).

Le fait cité au Concile de Nicée est assurément de grande importance. Peut-on avancer qu'il donne de ce passage des Proverbes « le sens reconnu par l'Église » ? Si oui, la

l'Incarnation sur la création. Car il fait mention de la double génération du Verbe, d'un emploi si fréquent de son temps et surtout avant lui ; la génération éternelle et la génération temporelle pour être *instrument* du Père, pour être *médecin*, pour enseigner le culte et la révérence dûs au Père, pour être *médiateur* non seulement des hommes mais encore des anges. « Quare jam diximus illum (unigenitum)... quasi quoddam singulare instrumentum omnis essentiæ et naturæ productum esse... instrumentum quod vim haberet patris cultum et reverentiam denuntiandi... Mediator autem Filius et ponitur lux... ; mediator Filius et fiunt angeli. » Cf. *Démonst. Ev.* lib. IV, Cap. II et IV. *Adv. Sabell.* Lib. I.)

Dans son commentaire des Psaumes (Ps II. 7) il applique au Verbe deux générations : Cur igitur ait illi Dominus : *Ego hodie genui te?* id videlicet de temporali generatione dictum quæ per œconomiam facta. De illâ namque quæ sine principio est ait ipse David : Ex utero ante Luciferum genui te. » Donc cette génération ou production pour être instrument, médiateur, etc. n'est autre chose que l'Incarnation et Eusèbe lui donne la priorité sur la création.

1. Is pro vero sensu sacræ scripturæ habendus sit quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam scripturam interpretari. (*Const. Dei Filius* C. II, Conc. Vatic.)

discussion serait close. Quoiqu'il en soit, l'étude des Pères permet de dire qu'il y a consentement unanime de leur part dans l'interprétation de ce passage, et que tous sont d'avis qu'il peut s'appliquer à l'humanité du Verbe Incarné.

Nous en aurons donné la preuve si nous montrons que tel est bien le sentiment des saints Athanase, Basile et Hilaire que M. Lesêtre cite comme opposés à cette interprétation.

Saint Athanase est célèbre par ses luttes contre les Ariens. Ordonné diacre par saint Alexandre, à qui il devait succéder sur le siège d'Alexandrie, il aida son évêque à combattre les hérétiques. Il l'accompagna à Nicée et prit une grande part aux discussions. Il entendit donc la réponse d'Eusèbe et, de fait, nous la voyons reproduite au moins une fois dans ses œuvres. Mais c'est surtout la réponse donnée par saint Alexandre qui revient sans cesse dans ses écrits. On peut la voir dans son deuxième discours contre les Ariens, art. 44-45-51-66, etc. C'est à l'art. 78 qu'il donne le sentiment d'Eusèbe. Voici ce qu'il dit dans sa lettre sur les décrets du Concile de Nicée.

« Au Sauveur, comme Fils de Dieu il appartient d'être éternel ; mais au Sauveur en tant qu'homme s'appliquent ces paroles : « Dominus creavit me (1). »

Qu'il ne s'agit pas du Verbe Rédempteur, le saint docteur le dit expressément dans sa comparaison de l'architecte, puisque notre rédemption a été prévue et préparée en celui qui devait être d'abord source de salut (2).

Saint Hilaire n'est pas moins formel : « La Sagesse se proclame créée à raison de ce qu'elle a fait dans le cours des siècles, et lorsque la Sagesse dit : « Dominus creavit me »,

1. Illi (Salvatori) quatenus Filius Dei est optime convenit æternum esse... ita homini facto recte congruunt hæc verba, « Dominus creavit me. » (De decretis Nicœnæ Synodi Epist. n. XIV. P. G. 25, 447.)

2. Haud aliter nostra salutis innovatio in Christo ante nos fundata est, ut in ipso quoque refici possemus. (P. G, 26, 310.)

il est question de l'Incarnation résolue dès le commencement (1). »

Et pour le saint Docteur cette interprétation est tellement certaine, qu'il traite *d'ignorants* SS. Mélèce et Phébade qui disent que ce passage désigne la génération éternelle, c'est-à-dire, le Verbe. Cependant il ne les accuse pas d'impiété, parce qu'ils ont soin de dire que le Verbe n'est pas créé.

Si le Concile de Nicée ne nous donnait le sentiment de l'Église universelle, nous pourrions dire que l'Église d'Occident parle par la bouche de saint Hilaire.

Saint Basile de Césarée : « Il faut entendre le mot « Genuit » du Fils de Dieu ; et le mot « creavit » de celui qui a pris la forme d'esclave (2). »

Il n'ignorait pas l'interprétation du texte hébreu car il avait dit précédemment : « Interim tamen neque illud silentio prætereamus interpretes alios qui convenientius hebraicarum vocum sententiam assecuti sunt *possedit me* pro *creavit* edidisse. » (Cont. Eun. II. 20. P. G. Mig. 29-615). Et c'est après avoir indiqué les différentes manières dont on peut répondre aux Ariens qu'il donne lui-même la réponse citée plus haut.

Et comme saint Basile attribue au Christ la sanctification des anges, on ne saurait dire qu'il applique « creavit » au Verbe Rédempteur.

1. Creatam se dicit Sapientia, spectans quæ post sæculum gessit... memorem itaque se ad dicenda ea quæ a sæculo sunt, professa Sapientia ait : « Dominus creavit me » dispensationis a sæculo initæ doctrina est.

Sed creationis hujus quæ a sæculo est ratio quærenda est, nam ultimæ dispensationis sacramentum est quo etiam creatus in corpore viam se Dei operum est professus. (*De Trinit.* lib. XII, 44. 45 : — P. L., 10, 460-462).

2. Accipiendum igitur est illud « genuit » de Deo Filio ; illud vero « creavit » de eo qui formam servi suscepit. (*Cont. Eunom.* — lib.IV. Cap. XV. P. G., 29, 703.)

Le deuxième Concile de Séville (XIII[a] actio) pour réfuter les hérétiques qui confondaient les deux natures du Christ mentionne les Pères qui ont brillé d'un éclat particulier « *qui in sacris litteris ingenti gloria refulserunt* ». Parmi eux, il nomme saint Basile et transcrit le passage cité plus haut.

Nous avons tenu à prouver que même les Pères, cités par M. Lesêtre comme appliquant ce passage à une *participation* de la Sagesse, disent cependant et très formellement que ces mots s'appliquent au Verbe *Incarné*. — Nous ne parlons pas ici de Tertullien qui donnerait la même signification, parce qu'il a précédé l'hérésie d'Arius et que nous pourrons l'étudier plus tard en parlant des Pères anténicéens.

Faut-il citer les autres auteurs — ils sont plus de quarante (1) — qui, d'après M. Lesêtre, Pétau et Tournély, appliquent ce texte au Verbe *Incarné*? — Nous nous contentons d'apporter le témoignage de saint Jérôme. On sait que ce Docteur n'a pas voulu accepter la leçon des Septante et qu'il opte pour « *possedit* » au lieu de « *creavit* » ; et cependant, il ajoute qu'il faut appliquer ce passage au Christ. Il avait déjà apporté le témoignage des Pères : Ils entendent ces paroles de l'Incarnation du Seigneur lorsqu'ils disent : Ce n'est pas sans raison qu'on lit : « Le *Seigneur* m'a créé » et non « le *Père* m'a créé » car la chair reconnaît un maître (2)

Le grand Docteur reconnaît ailleurs que les anges ont reçu la grâce du Verbe Incarné. Impossible donc d'appliquer son témoignage au Verbe Rédempteur. — On pourrait faire la même preuve pour tous les autres auteurs.

Car enfin, de l'avis même du R. P. Hugon, ce texte des Proverbes comporte idée de priorité dans l'être, quel qu'il soit, qui est désigné dans ce passage.

Les Pères *unanimement* nous disent que cet être c'est le Verbe Incarné, comme incarné. Que veut-on de plus clair?

1. Parmi eux les plus grands Docteurs : S. Ambroise, S. Augustin, S. J. Chrysostome, S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Grégoire le Grand, S. Bède le Vénérable.

2. (*Com. in Prov.* lib. I.) : « Quod de Incarnatione Dominica dictum (Dominus creavit me) Patres intelligunt dicentes : quia certi gratia mysterii « Dominus creavit » et non « Pater creavit. » Et caro, inquiunt, Dominum agnoscit. »

Cependant nous pourrons nous demander si cette priorité de l'Incarnation était déjà dans le sentiment de l'Église, ou bien si, à l'occasion de l'hérésie d'Arius et pressés par la force du texte qu'il s'agissait d'expliquer, les Pères ont précisé une opinion restée plus ou moins flottante jusque-là.

Les Pères ont été aussi explicites, avant qu'après le Concile de Nicée, sur cette question de la priorité du Christ.

Tout le monde connaît la distinction des auteurs grecs de *ὁ Λογος ἐνδιάθετος*, le Verbe immanent, et *ὁ Λογος προφορικός*, le Verbe produit au dehors ou extériorisé.

Nous trouvons la même distinction dans les auteurs latins, notamment dans Tertullien, cité par M. Lesêtre : « Quand Dieu résolut de créer au dehors et de former en être déterminé ce qu'il avait décidé avec le Verbe et la parole de la Sagesse, il produisit d'abord son Verbe qui comprenait en soi comme sagesse les idées particulières. (Ad Praxeam VII, 6-7.)

Nous voyons par ces paroles que le passage cité par M. Lesêtre signifie bien *production du Verbe ou Sophia* et non une *participation à la sagesse divine.*

C'est toujours la même distinction entre le Verbe engendré de toute éternité et le Verbe produit avant la création.

Mais qu'est-ce donc que cette création du Verbe? Si, d'après ces auteurs, il est *immanent* de toute éternité, on ne saurait le dire créé parce qu'il est *proféré* (1).

Le Verbe *proféré* c'est le Verbe Incarné ; car, après le Con-

1 Cette distinction met certains théologiens dans un véritable embarras. Il y en a qui ne l'expliquent qu'en attribuant à ces vénérables Pères l'erreur la plus grossière, la génération du Verbe dans l'instant qui précéda la création du monde.

C'est le sentiment de l'abbé Turmel, *Histoire de la Théologie positive.* Il est d'autant plus inexcusable que Scheeben (Histoire des Dogmes I, I, p. 21) dit expressément : Si quelques Pères d'avant le Concile de Nicée ont parlé d'une προφυρα du Fils lors de la création pour expliquer la révélation temporelle du Verbe dans ce monde fini, le Verbe ne laissait pas d'être selon eux le Λογος ἐνδιαθετος.

cile de Nicée, les Pères n'emploient plus cette expression de προφορικος, ou s'ils l'emploient, ils remarquent avec saint Augustin qu'on appelle ainsi le Verbe Incarné.

Le Verbe proféré, produit pour la création du monde, c'est l'Incarnation voulue dans les décrets divins avant la création.

Parmi ceux qui font usage de cette distinction, citons saint Théophile d'Antioche :

Avant toute création, Dieu avait avec lui son conseil le Verbe. Mais lorsqu'il voulut exécuter ce qu'il avait décrété, il proféra son Verbe, premier-né de toute créature (1).

Saint Justin parle aussi d'une certaine génération qui a précédé la création et qu'on appelle tantôt Fils, tantôt Sagesse, tantôt Ange (2).

A peu près à la même époque que Théophile d'Antioche, Athénagore parle d'une production du Verbe. — Ce n'est pas une création, puisque Dieu a en lui-même son Verbe dès l'éternité, mais c'est la production de l'exemplaire de toutes les choses. — Il en trouve la preuve dans ces paroles du Saint-Esprit « Dominus creavit me » (3).

On le voit donc, la doctrine est la même avant et après le concile de Nicée ; c'est toujours la priorité de l'Incarnation sur la création, à plus forte raison sur la Rédemption. Le seul changement que l'on constate après le concile, c'est une précision plus grande dans les termes. On ne dit plus Verbe *produit, proféré*, mais Verbe Incarné.

Les Pères que nous avons cités ne répondent-ils pas plei-

1. Antequam quidquam fieret, eo (Verbo) utebatur (Deus) consiliario. Cum autem voluit Deus facere ea quæ statuerat, hoc Verbum genuit prolatitium, primo genitum omnis creaturæ. (*Ad Autol.* lib. II. 22, P. G, 6, 1087.)

2. Alio etiam ex scripturis testimonio demonstrabo Deum ante omnes res creatas genuisse ex seipso virtutem quandam rationalem quæ vocatur nunc Filius, nunc sapientia, nunc angelus. » (*Diat. Cum Tryph.* Jud. nº 61. — P. G., 6, 614.)

3. Dicam brevissime (Filium) primam esse progeniem Patris, non quod factus sit (ab æterno enim Deus habet in seipso Verbum,) sed quod prodierit ut omnium materialium rerum... idea et actus. Hæc S. Spiritus confirmat : « Dominus creavit me. » (*Leg. pro Christo* 10. P. G., 6, 910.)

nement aux *désiderata* du R. P. Hugon à savoir : 1° que le texte ne peut pas s'expliquer *seulement* de la *Sophia* dans ce sens général qui fait abstraction de la Sagesse créée et de la Sagesse incréée ;

2° Qu'on ne doit pas l'entendre de la Sagesse divine *seulement*, ni simplement d'un attribut divin.

Ils l'entendent de la Sagesse incarnée. Et comme cette Sagesse incarnée est déclarée commencement des voies de Dieu, on voit en quelle contradiction avec les Pères se trouve cette constatation du R. P. Hugon : « Pour les Pères donc, c'est à raison de sa nature divine que le Verbe est avant tous les siècles et qu'il est le principe des œuvres de Dieu, et c'est à raison de sa nature humaine qu'il est créé. Peut-on voir là une allusion même lointaine à cette théorie : le Verbe de Dieu se serait incarné dans toute hypothèse, même si l'homme n'avait pas péché? » p. 284.

Les Pères qui affirment que l'Incarnation est le commencement des voies de Dieu, disent *en termes équivalents* : « Dieu se serait incarné sans le péché », puisqu'ils affirment que le décret de l'Incarnation a précédé celui de la création, à plus forte raison, répétons-le, celui de la Rédemption.

Notre conclusion est donc celle-ci :

Nous avons un texte de l'Écriture, qui, d'après le consentement unanime des Pères, peut s'appliquer à l'Incarnation voulue avant toutes choses.

Mais cette conclusion tirée, qu'il nous soit permis de nous arrêter à cette affirmation que le R. P. Hugon se plaît à répéter : « Aucun témoignage ne dit : *Le Verbe serait venu sans le péché.* » Nous voudrions lui montrer que même cette position n'est pas aussi inexpugnable qu'il le croit.

Voici quelques auteurs qui disent clairement que le *Verbe serait venu sans le péché.*

Saint Athanase distingue bien les deux bienfaits de l'Incarnation et de la Rédemption. Rappelons ses paroles : Un

architecte, s'il est prudent, doit donner à un édifice des fondements assez solides pour pouvoir supporter la réédification de la maison, si elle tombait en ruines; «c'est ainsi que notre salut a eu son fondement dans le Christ, avant que nous ne fussions, afin que nous pussions être réparés aussi dans le Christ. »

C'est donc l'Incarnation qui est le fondement de notre salut, et le péché étant intervenu, le Christ par ses souffrances devient le fondement de la réparation ; mais sans la réparation, le Christ aurait été le fondement du salut, c'est-à-dire, source de grâce et de gloire.

Saint Cyrille d'Alexandrie a recours à la même comparaison de l'architecte et conclut : « Ainsi le créateur de toutes choses, avant que le monde fût, a établi le Christ comme fondement de notre vie surnaturelle afin que, s'il nous arrivait de la perdre, nous pussions la retrouver dans le même Christ. »

C'est toujours la même distinction explicite entre l'Incarnation et la Rédemption.

Saint Maxime, martyr, que les grecs appellent le théologien, la formule ainsi : L'Incarnation a eu lieu pour nous assurer le salut ; la Passion et la Mort du Sauveur pour racheter ceux que le péché avait voués à la mort (1).

Saint Hilaire, docteur. Claude Mamert, Évêque de Vienne au V^e^ siècle, lui reproche de nous représenter le Christ dans une chair impassible. Cette accusation a été reprise par Bérenger au XI^e^ siècle, par Jean le Prévôt, au XII^e^ siècle, par Érasme et Baronius lui-même (anal. an. 565, n^o^ 4). Elle n'est pas fondée, comme l'ont prouvé le Bienheureux Lanfranc, Pierre Lombard, saint Thomas et saint Bonaventure. Le Docteur Angélique l'explique ainsi: *In omnibus illis verbis et similibus Hilarium a carne Christi non veri-*

1. Incarnatio ad salutem naturæ præstandam facta est ; passiones vero, atque mors ad eos redimendos, quos propter peccatum mortis reatus obstringebat.

tatem doloris sed necessitatem voluisse excludere. (3ª P. q. XV. art. 5, ad I^um.)

Ce n'est pas de la Rédemption surtout que traite le saint Docteur, mais bien des autres bienfaits de l'Incarnation ; celui qu'il rappelle souvent est la médiation du Christ. Pour lui, comme pour saint Irénée et les Pères anténicéens, la grande mission de l'Incarnation vis-à-vis des hommes est de révéler le Père.

Ne devait-elle pas avoir cette mission même sans le péché?

Ruperi, le savant abbé de Tuy, est aussi explicite :

« L'offense du péché n'a point empêché le Verbe de réaliser son dessein de se faire homme ; elle lui a, au contraire, donné l'occasion de mourir pour nous. »

Honoré d'Autun, lui, emploie les termes que réclame le R. P. Hugon : « L'autorité de l'Écriture et le raisonnement prouvent que Dieu se serait incarné lors même que l'homme n'eut pas péché. »

Après cette digression, revenons au texte des Proverbes. Le R. P. Hugon, en effet, pour dénier à ce passage toute valeur probante en faveur du scotisme, s'appuie sur l'exégèse récente. Suivons-le sur ce terrain :

« Voici, dit-il, quelle en est la portée, d'après les récents exégètes. A propos de la Sagesse il est dit deux fois : j'ai été engendrée ou je suis née, v. 22-24 ; une fois, j'ai été instituée, v. 25. Le terme grec ἔκτισε ne peut s'entendre de la création, car ce sens est inconciliable avec l'autre assertion: j'ai été engendrée. Il faut donc retenir la notion générale : il m'a produite, ou bien celle-ci : il m'a acquise, il m'a eue, il m'a possédée comme principe de ses voies. Or ce principe désigne ici le commencement de l'action divine et se rapporte à l'opération *ad extra*. Avant donc que Dieu produisit les êtres, il eut, il posséda la Sagesse comme principe de son action. Quant à l'autre sens : « Dieu m'a créée comme les prémices de la création, comme la première de ses œuvres », non seulement il n'est pas exigé par l'hébreu, mais il est

exclu par l'affirmation répétée : je suis née. (1) » (p. 284)

Cette exégèse demande quelques remarques.

1° A s'en tenir au texte cité par le R. P. Hugon, il ne serait fait nulle mention des Pères (2) ; et cependant l'exégète ne doit-il pas tenir compte du sentiment de l'Église à travers les siècles? L'exégèse autrement deviendrait pure philologie :

2° Cette opposition entre les Septante : « Le Seigneur m'a créée » (vers. 22) et les termes « j'ai été engendrée ou je suis née » répétés deux fois (vers. 22-24), cette opposition, dis-je, a été remarquée par les exégètes anciens aussi bien que par les récents, et on n'a point trouvé que ces deux sens fussent inconciliables ;

3° Pour déclarer si catégoriquement que le terme grec ἐκτίσε ne peut s'entendre de la création, mais qu'il faut lui donner la notion générale « il m'a possédée comme principe de ses voies », il faudrait qu'il se fût produit un événement notable dans l'histoire de l'exégèse (3). Supposé que pendant des siècles l'Église n'ait eu à sa disposition que le texte grec et qu'ensuite on finit par découvrir le texte hébreu ; supposé que ce texte fasse disparaître les difficultés qui auraient embarrassé les commentateurs ne sachant comment concilier les vers. 22-24, on comprendrait la conclusion qu'il faut s'en rapporter uniquement au sens de l'hébreu pour échapper à des difficultés inextricables. Mais ce n'est point le cas.

Les Pères et les exégètes du passé étaient aussi avancés, sous ce rapport, que les exégètes de notre époque.

1. P. Knabenbauer, *Prov.* VIII, 21-22. *Cursus Scrip. Sac.*, auctoribus Cornely etc. S. J.

2. Nous verrons cependant que Kn. invoque le témoignage de deux auteurs, mais dans quelles conditions défectueuses !

3. Nous devons dire cependant que l'exclusion chez le R. P. Kn. ne paraît pas aussi rigoureuse que le donnerait à entendre le R. P. H.; car il ajoute : « Illa interpretatio nullatenus est necessaria. » Si elle était impossible, elle ne pourrait être nécessaire. Mais est-elle possible ? Toute la question est là.

De tout temps, en effet, on a connu l'hébreu et cependant on n'a jamais senti la nécessité de remplacer le grec par l'hébreu parce que « le sens *Dieu m'a créée comme les prémices de la création* est exclu par l'affirmation répétée : *Je suis née.* » (P. Kn.) Saint Jérôme qui a substitué, dans la Vulgate, l'hébreu au grec, n'était point guidé par le désir de faire disparaître cette opposition que l'on trouve entre « Dieu m'a créée » et « je suis née » ; car pour lui le texte hébreu, substitué au grec, désigne l'humanité du Verbe Incarné. Donc, l'opposition, si opposition il y a, subsiste dès toujours. Sans doute, saint Jérôme et tous les Pères, qui l'ont précédé et suivi, n'ont pas été assez perspicaces pour la constater.

4° Il sera intéressant d'avoir la citation complète du R. P. Kn. ; cet exégète fait appel, en effet, à l'autorité des Pères, mais dans des conditions si désastreuses, que l'on comprend parfaitement le voile discret que le R. P. Hugon jette sur les passages cités.

« Avant donc que Dieu produisit les êtres, il eut, il posséda la sagesse comme principe de ses voies. » Et le R. P. Kn. continue ainsi : « Voici le sentiment des anciens : Lorsque la Sagesse commença à être en relation avec la créature, alors elle devint principe d'action et de providence pour toutes les œuvres du Créateur. (Didyme d'Alex. P. G., 39, 1631. (1) Olympiodore 23, 476). *Quant à l'interprétation des auteurs récents* : « Dieu m'a créée comme les prémices de la création, comme la première de ses œuvres » (Frank. Wild.) non seulement ce sens n'est pas exigé par

1. Pour le R. P. Kn., Didyme et Olympiodore personnifient toute la tradition patristique. S'il s'était donné la peine de lire toute la dissertation de Didyme, il aurait pu constater que l'autorité de ce dernier devrait s'ajouter à celle des auteurs *récents*. Car il dit en propres termes que ce passage se rapporte à l'humanité du Christ : « Filius Dei etiamsi dicit « Dominus creavit me » id non de substantiâ intelligendum est, sed de relatione ad creaturas. Ad opera enim se conditam dicit, ut sit initium activarum et providentialium viarum Dei, id est, causa, ut scolastico more loquamur Dei Filius factus est homo, assumpta servi forma : *isque licet sit ante sæcula, æternus quatenus*

l'hébreu, mais il est exclu par l'affirmation répétée : je suis née. Cette interprétation n'est point nécessaire. »

Ainsi donc, pour le R. P. Kn., le sens *ancien* est donné par Didyme, et « Dieu m'a créée comme les prémices de la création » est l'interprétation des auteurs *récents !* Et pourtant c'était déjà cette interprétation que Eusèbe de Césarée présentait aux Pères du Concile de Nicée comme l'exégèse traditionnelle.

Ou bien le R. P. Kn. s'est contenté pour l'exégèse de ce passage, fameux dans l'histoire de l'Église, du sentiment d'un auteur quelconque, et alors quelle est son autorité? Ou bien, c'est après une étude personnelle qu'il conclut ainsi, et alors nous laissons au lecteur le soin d'apprécier. La conclusion la plus charitable que l'on puisse tirer, c'est que le R. P. Kn. a fait preuve de distraction.

Le R. P. Hugon, lui, sait qu'on a aligné bien des passages des Pères et tous contraires au sentiment du seul Olympiodore ; il sait aussi quelle est l'autorité de ce diacre, auteur obscur et mal défini du VII[e] siècle ; et voilà qu'il accepte une exégèse qui donne la préférence au seul Olympiodore contre *toute* la Patrologie.

De plus, le R. P. Hugon a dû être gêné par l'erreur monumentale de cet exégète qui décore *d'opinion récente* l'interprétation courante des III, IV et V[e] siècles ! Pourquoi dans ces conditions recourir au R. P. Kn. pour résumer le sentiment des exégètes récents?

Le R. P. Hugon, on le voit, aurait pu être plus heureux dans le choix de l'exégète à citer.

Verbum Dei est, nihilominus creatus dicitur postquam nativitatem de Maria habuit, tactus caro. » (loco citato).

Déjà (col. 822, Lib de Trin.) il avait dit du même passage qu'il se rapporte à l'Incarnation : Allatum sane proverbium referre necesse est, si non ad sapientiam, quæ in nostris disciplinis inest, saltem ad Dominicam peccati expertem Incarnationem, minime vero ad ineffabilis divinæ naturæ Filium Verbum. »

Du reste, saint Didyme attribue au Christ la grâce des Anges.

Il ne reste donc qu'Olympiodore

Crampon lui aurait rendu le même service de confirmer sa thèse sans se permettre les mêmes fantaisies historiques (1).

Ne pouvons-nous pas présenter comme une confirmation de ce que nous avons dit l'application, dans un sens spirituel, de ce passage à la Sainte Vierge?

Voici ce que nous dit M. Lesêtre :

« Dans un sens spirituel, intimement lié au sens littéral précédent, l'Église dans la liturgie applique ce passage (des Proverbes VIII, 23-26) à la Sainte Vierge, à cause de sa prédestination éternelle au rôle de Mère de Dieu :

Enixa puerpera regem
Qui cœlum terramque tenet per sæcula, cujus
Nomen et æterno complectens omnia gyro
Imperium sine fine manet
(Sedul. Carm. pasch. II, 64.)

« Comme il est marqué dans ces paroles, que l'Église s'est appropriées, la puissance créatrice et conservatrice n'appartient qu'au Verbe divin ; Marie n'est donc « ab æterno ordinata et ante colles » que dans la pensée de Dieu, parce que « prius in intentione, posterius in executione ».

« L'application de notre texte à la Sainte Vierge a été constatée officiellement dans la Bulle dogmatique « *Ineffabilis* » où Pie IX s'exprime ainsi : Ipsissima verba quibus divinæ scripturæ de increata sapientia loquuntur ejusdemque sempiternas origines repræsentant, consuevit (Ecclesia) tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta liturgia adhibere et ad illius Virginis primordia transferre, quæ uno eodemque decreto cum divinæ sapientiæ incarnatione fuere præsti-

1. Voici son commentaire : « L'auteur a eu en vue la sagesse essentielle de Dieu, personnifiée comme archétype du monde physique .. ou même selon la plupart des Pères, la sagesse personnelle du Verbe Cette sagesse est éternelle comme Dieu ; on peut néanmoins la représenter poétiquement comme *née*, comme *créée*, lorsqu'elle commença de se mouvoir pour préparer les œuvres de l'univers. » (Tert. saint Athan., saint Basile, saint Hilaire.) (Sainte Bible, imprimée avec le concours du R. P. Corluy, S. J., R. P. Piffard, etc. d'après les manuscrits de Crampon.)

Cette exégèse n'a qu'un défaut : celui d'être en contradiction avec les Pères.

tuta. » (La Sainte Bible. Proverbes VIII, 22 par M. l'abbé Lesêtre, Paris 1886.)

L'Église applique donc à la Sainte Vierge, au sens spirituel, ce passage qui nous occupe, non seulement « *Dieu m'a créée* » mais encore l'affirmation répétée : « *Je suis née* ».

Dans le sens spirituel, cette affirmation « je suis née » s'applique, à plus forte raison, au Verbe Incarné, puisque c'est à cause de son union au Christ, dans le décret de l'Incarnation, que Marie bénéficie de l'application de ce passage et qu'elle participe à la priorité de l'Incarnation sur la création.

Est-ce que l'application, par l'Église, de ces paroles à la Sainte Vierge, la déclaration dans une bulle dogmatique qu'elles se vérifient en Marie, parce que unie au Christ, n'auraient pas au moins autant de poids que les explications de l'exégète le plus compétent ?

Concluons donc que l'exégèse, pas plus que les Pères, ne saurait fournir au R. P. Hugon une preuve pour sa thèse, et que le passage des Proverbes conserve sa force.

2° — Un autre texte, dit le R. P. Hugon, sur lequel on s'est appuyé (pour la priorité de l'Incarnation) est emprunté à saint Paul : « Le Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; parce que tout a été produit en lui, soit ce qui est au ciel, soit ce qui est sur la terre, les choses visibles et invisibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances : tout a été créé en lui et par lui. » (Col. I, 15-14). L'Apôtre ajoute : « Il est la tête du corps de l'Église, il est le principe, le premier-né des morts, il tient en toutes choses la primauté. » (p. 285).

Ajoutons que l'Ecclésiastique (XXIV, 5) nous donne une affirmation de ce genre par la bouche de la Sagesse : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, née avant toute créature».

« Or, continue le R. P. Hugon, le Christ n'aurait pas cette primauté universelle, objectent les scotistes, s'il n'était que le réparateur de la faute d'Adam.

«La réponse est excellemment donnée par le P. Schwalm: « Ces interprétations ne tiennent pas un compte suffisant de l'intégrité des textes sacrés. Ce n'est pas seulement de l'humanité de N.-S. J.-C. que parle l'Apôtre aux Colossiens, c'est tantôt de l'humanité, tantôt de la divinité qui s'unissent en sa personne (1).

« Ainsi quand l'Apôtre appelle le Christ « premier-né de toute créature » cela peut et même doit s'entendre de la génération éternelle du Verbe, antérieure à toute création ; de même quand elle déclare « qu'en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre », cela rappelle de trop près le « toutes choses ont été faites par lui » du prologue de saint Jean, pour ne pas s'entendre proprement du Verbe en tant que Dieu. Au contraire, quand saint Paul dit du Christ « qu'il est en tout le premier », le commencement du verset où il le dit, montre bien qu'il s'agit de son humanité, puisqu'il note que « le Christ est la tête du corps de l'Église ; il est les prémices, le premier-né d'entre les morts ». Ainsi donc il ne faut pas indûment attribuer la primauté absolue du Verbe « en qui, par qui et pour qui tout a été fait » à l'humanité que le Verbe s'est unie. De la sorte, nous ne ferons pas dire à l'Écriture que, purement et simplement, « tout a été créé par le Christ, » alors qu'elle dit : « Tout a été créé par le Verbe ».

Le R. P. Hugon trouve cette réponse absolument convaincante (2).

Observons d'abord que ceux qui ont eu recours à ce texte n'ont jamais prétendu faire dire à l'Écriture : « Tout a été créé par le Christ ». Si l'explication proposée a pour but d'é-

1. Le R. P. Hugon admet, et nous le constatons avec plaisir, que l'épître aux Colossiens parle tantôt de l'humanité, tantôt de la divinité du Sauveur. Le grand argument du P. Kn., autorité alléguée par le R. P. Hugon pour rejeter le passage des Proverbes, était précisément l'impossibilité de concilier ce qui se rapporte à l'humanité du Christ avec ce qui s'applique à sa divinité.

2. Malgré cela, le R. P. Hugon donne une autre explication thomiste des textes, explication que nous étudierons plus loin.

viter cette exégèse, elle n'a pas sa raison d'être. Ils disent après les Pères : Tout a été créé par le Verbe et pour le Christ (1).

De plus, le R. P. Schwlam trouve que ces paroles « en lui ont été créées toutes choses qui sont dans le ciel et sur la terre » doivent s'entendre proprement du Verbe en tant que Dieu parce que *cela rappelle de trop près le « toutes choses ont été faites par lui » du prologue de saint Jean.* — Mais nous le demandons, est-ce que ce passage aux Colossiens ne rappellerait pas de plus près encore ces autres paroles de saint Paul aux Éphésiens : « Béni soit Dieu... qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions... ainsi qu'il nous a élus en lui avant la création du monde » (1-3-4).

« Créés en lui et prédestinés en lui », ne dirait-on pas le développement de la même pensée? Est-ce que le R. P. Schwalm ne pourrait pas dire avec autant de raison : « Il faut rapporter au Verbe la prédestination, puisque saint Jean lui attribue la création. »

Mais si l'épître aux Éphésiens nous oblige à dire « c'est dans le Christ que nous avons été prédestinés », l'Ép. aux Col. ne peut avoir que cette signification « c'est dans le Christ que nous avons été créés. »

Cependant la solution de la difficulté se trouverait dans cette affirmation : « *Ainsi quand l'épître appelle le Christ* « premier-né de toute créature », *cela peut et même doit s'entendre de la génération éternelle du Verbe, antérieure à toute création.* »

Cette affirmation est-elle fondée? Si oui, le passage de l'épître aux Col. perd une partie de sa valeur comme preuve de la priorité de l'Incarnation. — D'autre part, si elle n'est pas fondée, on admettra que ces paroles de l'Apôtre prouvent la priorité du Christ.

L'enseignement de l'Église est comme une vie qui se développe. Il ne nie pas aujourd'hui ce qu'il a affirmé hier. Quel a été cet enseignement dans les siècles passés?

1. Le texte grec porte en effet : τα παντα εισ αυτον εκτισται.

Les Conciles de Sardes et de Tolède (XI^e) appliquent ce « premier-né de toute créature » à l'humanité du Christ (1).

Tatien appelle le Verbe *proféré, id est*, incarné, le premier-né de toute créature, le commencement du monde (2).

Saint Justin déclare le Christ « premier-né de toute créature, parce que proféré avant la création » (P. G., 6, 794) ;

Saint Ignace, martyr (Epist. ad Smyrn. 78, 79) ;

Saint Théophile d'Antioche (ad Autol. lib. II-10 — P. G., 6, 1063, 1087) ;

Saint Athanase (Or. II cont. Ar. nº 62, 64 — Or. III. — P. G., 26, 278, 279, 283) ;

Saint Basile de Césarée (Adv. Eun. lib. IV. — P. G., 29, 702) ;

Saint Grégoire le Thaumaturge (alia exp. fidei, in principio. — P. G. 10, 1106) ;

Saint Didyme d'Alex. (Lib. III de Trin. Cap. IV. — P. G., 39, 831) ;

Saint Grégoire de Nazianze (Oratio. 41) ;

Saint Grégoire de Nysse (Lib. IV. Cont. Eunom. P. G., 45, 638) ;

Saint Eusèbe de Verceil (De Trin. confessio XV. — P. L., 12, 969) ;

Saint Augustin (contra Secund. Cap 5 etc. — P. L., 42, 581; 35, 2077) ;

Saint Cyrille d'Alexandrie (Thes. Assert. XXV. — P. G. 75, 402) ;

Saint Isidore de Peluse (Epist. lib. III. Epist. XXXI. — P. G., 78, 751) ;

Théodoret (Ad Heb. cap. I. Vers. 6. — P. G., 82, 686) ;

1 « Confitemur Unigenitum et Primogenitum ; sed Unigenitum Verbum quod semper fuit et est in Patre. Primogenitum autem propter naturam humanam. » (Théod. *Hist. Eccl.* lib. II, cap. VIII. — P. G. 82, 1014. *Concilium Sardicense in litt encycl.*)

2. Voluntate autem ejus (Dei) prosilit Verbum ; Verbum autem non in vacuum progressum, fit opus primogenitum Patris. Hoc scimus esse principium mundi. » (*Or. adv. Græc.* 5. — P. G., 6,814).

Saint Jean Damascène. (Or. In Deip. Nat. II. — P. G., 96, 664) ;

Saint Fulgence (cont. Ar. — P. L., 65, 516) ;

Saint Isidore de Séville (Different. liber II. Cap. VI, 14, 15) ; etc. etc. etc.

Disent tous que « *primogenitus omnis creaturæ* » s'applique au Christ, non pas comme Dieu, mais comme homme.

Nous avons donc le droit d'affirmer pour le moins : Quand l'Apôtre appelle le Christ premier-né de toute créature, « *Cela peut s'entendre de l'Incarnation.* »

C'est le contraire de l'affirmation du P. Schwalm : « Cela *doit* s'entendre de la génération éternelle du Verbe. »

L'Épître aux Colossiens (I. 15, 17), d'après les Pères et auteurs ecclésiastiques, prouve bien la priorité de l'Incarnation sur la création.

Cette priorité est encore affirmée par les Pères qui disent qu'Adam a été créé à l'image du Christ. L'original précède la copie.

Voici les paroles bien connues de Tertullien : « Recueillons-nous ; suivons la main de Dieu, sa pensée, son conseil, sa providence et surtout son amour. Contemplons Dieu tout entier absorbé dans chaque linéament de la forme humaine. Le limon de la terre sous la main de Dieu, si l'on peut dire ainsi, est assez honoré d'un tel contact. Un ordre avait suffi pour tirer du néant les autres créatures destinées à l'homme. Servantes, elles accouraient à la voix et au commandement ; mais l'homme, leur futur maître, pour avoir le droit de régner sur elles, devait être formé par la main de Dieu. Tant était grande cette œuvre qui allait sortir du limon de la terre ; chaque trait, chaque ligne du divin ouvrier, exprimée par l'argile, rappelait le Christ qui devait un jour naître homme : *Christus cogitabatur futurus*. (De Res. Car., cap. VI. — Cf. adv. Prax. Cap. XII.)

Pétau est dur pour Tertullien. Ce sentiment de Tertullien, dit-il, ne mérite même pas le mépris. Car son interprétation

ridicule se condamne elle-même. Comment, en effet, Dieu le Père, qui n'a point de corps, peut-il appeler l'homme son image, s'il est image parce qu'il reproduit le Fils de Dieu, revêtu d'un corps?

Saint François d'Assise avait déjà répondu à cette difficulté : « Homme, rappelle-toi que Dieu t'a créé à l'image de son Fils bien-aimé, dans ton corps, et à sa ressemblance dans ton âme. » (Exhortations.)

Du reste plusieurs Pères, avant le grand Africain, plusieurs après lui, nous donnent ce même sentiment. Ils sont une quarantaine (1). S'il l'eût cru en si nombreuse compagnie, Pétau se serait bien gardé de traiter si cavalièrement cette interprétation qu'il regardait comme une originalité de Tertullien.

N'affirment-ils pas aussi la priorité du Christ ceux qui disent qu'il est le premier prédestiné et qu'il est cause méritoire de la prédestination des hommes et des anges? C'est la doctrine générale des auteurs ecclésiastiques, nous l'avons déjà vu.

N'est-ce pas toujours cette même priorité que proclament ceux qui disent que le Christ est la raison d'être de la création, que le Christ a été l'occasion de la chute des anges?

Concluons. — Les témoignages multiples des Pères nous disent que le vers. 22 du chap. VIII[e] des Proverbes ; le vers. 5, XXIV, de l'Ecclésiastique ; aussi le vers. 15, I, de l'Épître aux Col. s'appliquent à l'humanité du Verbe Incarné ; ce qui proclame sa priorité sur la création.

Ils affirment aussi cette priorité en disant que l'homme a été créé à l'image du Christ ; que le Verbe Incarné est le premier prédestiné et source de prédestination, qu'il a été l'occasion de la lutte des Anges.

1. Mentionnons saint Barnabé ou l'auteur de l'Epitre catholique, saint Justin, saint Méliton et plusieurs de ses contemporains, saint Irénée, saint Cyprien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Méthode, Marius Victorin, saint Athanase, saint Zénon, saint Astère, Eustathius, Eusèbe de Césarée, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, saint Jérôme, saint Grégoire de Tours, Théodoret, saint André de Crète, saint Anastase le Sinaïte, etc. etc.

Réplique du R. P. Hugon

Elle se résume en ceci : *Les textes de l'Ecriture allégués en faveur de la Primauté du Christ n'ont pas dissipé l'équivoque*

« Les citations pourraient s'allonger dans des centaines de pages, dit le R. P. Hugon, la preuve n'avancera point, parce que l'auteur, malgré son talent, ne parvient pas à dissiper l'équivoque fondamentale. — Il suffit d'opposer à tous ces textes notre distinction thomiste : Ils peuvent s'expliquer ou du Verbe Incarné à raison de la nature divine ou du Verbe rédempteur. »

Puisque c'est si simple que cela, pourquoi le R. P. Hugon n'a-t-il pas pris quelques-uns des textes allégués pour démontrer qu'ils comportent la distinction indiquée?

Le lecteur a sous les yeux les pièces du débat ; à lui de prononcer.

Tous les auteurs, il faut le constater, sont *unanimes* à dire que le passage des Proverbes s'applique à l'humanité du Christ. De plus, il a été prouvé que ceux qui l'expliquent de l'humanité du Christ sont en faveur de sa Primauté dans d'autres passages de leurs œuvres. — L'équivoque, dont parle le R. P. Hugon, ne saurait donc exister. Elle se produirait si l'on prouvait que les citations des Pères sont inexactes et qu'on fait erreur en leur attribuant un sentiment favorable à la Primauté du Christ. Tant que cette preuve ne sera pas faite, on ne sera pas fondé à dire : « Il suffit d'opposer à tous ces textes notre distinction thomiste.» Ce serait déclarer qu'il n'y a pas à tenir compte de la Tradition.

Que répond le R. P. Hugon à ce que j'ai dit de l'exégèse *récente* dont il avait fait un argument en faveur du thomisme? — Le voici : « L'interprétation thomiste soit des textes de saint Paul, soit des livres sapientiaux garde toute sa force. Il ne suffit pas, pour nous réfuter, de reprocher des distractions au P. Knabenbauer ; les principes d'une exé-

gèse quelque peu exigeante n'*imposent* pas d'autre conclusion que celle-ci : La céleste Sophia, considérée comme hypostase divine, est née de Dieu avant toute créature (et quel catholique peut nier cela?) ; et elle subsiste à côté de Dieu pour créer le monde avec Lui : elle est représentée comme l'artisan de la création. — L'auteur sacré n'insinue d'aucune manière que l'Incarnation est décrétée avant toutes choses : il affirme seulement que tout a été créé par la Sagesse : c'est ce que saint Jean énoncera plus clairement un jour : « Omnia per ipsum facta sunt. »

C'est toute la réponse.

Je vois avec plaisir que le R. P. Hugon admet que dans l'exégèse du P. Kn. il y a quelques *distractions* et qu'il jette par dessus bord le vénérable auteur.

Je me permets de rappeler pourquoi je m'en suis occupé. Ce n'est pas moi, le premier, qui ai troublé son repos ; c'est le R. P. Hugon qui l'a mis en avant pour prouver que les exégètes récents donnent le sens thomiste au passage des Proverbes. Et comme toute l'autorité de l'exégèse récente reposait sur le P. Kn. et que, d'autre part, celui-ci ne compte plus, de l'aveu du R. P. Hugon, on ne saurait dire que le thomisme trouve une confirmation dans l'exégèse récente.

Ne pouvant plus s'appuyer sur les exégètes, le R. P. Hugon en appelle « aux principes d'une exégèse quelque peu exigeante qui n'imposent que la conclusion des thomistes». — C'est une affirmation ; elle vaut par l'autorité de l'auteur que je suis le premier à reconnaître. — Mais cette autorité fait-elle loi?

Nous avons reproduit les paroles des Pères qui donnent aux textes de l'Écriture en litige un sens opposé à celui que le R. P. leur attribue, au nom d'une exégèse quelque peu exigeante. Lorsqu'il aura opposé, en confirmation de son sentiment, des Pères aussi nombreux et aussi autorisés que ceux que le lecteur a vu passer sous les yeux, alors le R. P. l'emportera par le poids de son autorité.

En attendant, cette seule autorité ne saurait faire pencher la balance. — Passons à la seconde affirmation du scotisme.

§ II. LE CHRIST EST LE MÉDIATEUR UNIVERSEL.

Le thomisme et le scotisme étant opposés à cette affirmation essentielle du thomisme : *Le Christ n'est source de grâce ni pour les anges ni pour Adam innocent,* il faut que le scotisme puisse répondre : « *Le Christ est source de grâce pour tous les êtres intelligents.* » C'est, en effet, ce qu'il fait en s'appuyant sur ce passage de l'Épître aux Éphésiens (I. 3. 5.) :

« Béni soit le Dieu et le Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a comblés, dans le Christ, de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel.

« Ainsi qu'il nous a élus en lui avant la création du monde par l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints et irrépréhensibles devant ses yeux ;

« Nous ayant prédestinés par un effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jésus-Christ et pour la gloire de Jésus-Christ (1) ».

Ce texte paraît probant. Comment le récuser? Voici l'explication trouvée par Cajétan : Le Christ a été prédestiné le premier, *mais par suite de la prévision du péché.* C'est, en effet, le seul moyen d'éluder la conclusion logique des paroles de l'Apôtre. Si le Christ est le premier prédestiné, si c'est en lui que nous sommes prédestinés, c'est que Dieu a décrété l'Incarnation avant toutes choses, — c'est que Adam innocent et les anges ont reçu la grâce de lui (2).

1. Il y a deux opinions pour le sens de « in ipsum » dans le verset 5 : « Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum *in ipsum* ». Les uns font rapporter ce pronom à Dieu le Père et alors il signifie que dans cette prédestination, Dieu n'a en vue que sa propre gloire. Pour les autres, ce pronom se rapporte à Jésus-Christ et alors cela veut dire que non seulement N.-S. J.-C. est cause méritoire de notre prédestination, mais qu'il en est encore la cause finale. Le R. P. Hugon ne trouvera pas d'inconvénient à ce que l'on préfère cette dernière version, puisqu'il admet, qu'avec le thomisme, on peut proclamer le Christ fin de la création.

2. Le R. P. Hugon regarde comme essentiel au thomisme la négation de la grâce du Christ aux anges et à Adam innocent. Tout le monde lui donne-

Cette explication que le Christ a été le premier prédestiné, mais *par suite de la prévisoin du péché,* implique plusieurs difficultés :

1° Elle ne peut concorder avec l'affirmation unanime des Pères qui attribuent au Christ la grâce des anges ; autrement il faudrait dire que les anges ont été prédestinés par suite de la prévision du péché de l'homme. Qui oserait formuler pareille proposition?

2° Cette exégèse de Cajétan ne saurait avoir de fondement, dit Salmeron, S. J. Le Christ, dit-on, a été prédestiné en prévision du péché ; mais le péché consiste à se détourner de Dieu et a pour effet la perte de la grâce ; or, celle-ci, qui est la semence de la gloire, fut prévue avant le péché, Adam fut ordonné à la gloire. Dès lors, le Christ a dû être prédestiné avant la prévision du péché, et comme le premier des prédestinés, et comme source de prédestination pour Adam.

Si le Christ dépend de la prévision du péché, il s'en suivrait que la grâce a été donnée avant d'être donnée, ce qui est contradictoire. En effet, la grâce est donnée par suite de la prévision du péché, et il s'agit ici de la grâce d'Adam innocent. Mais le péché détourne de Dieu et prive de la grâce. Il faut donc que la grâce, qui est détruite par le péché, soit prévue avant le péché. Ainsi elle serait donnée avant d'être donnée à tous ceux qui sont prédestinés dans le Christ.

Je sais bien qu'on cherche à éluder cette difficulté en disant que la grâce d'Adam innocent est une grâce de Providence, et celle d'Adam coupable une grâce du Christ. —

rait raison, si, par ailleurs, il ne prétendait qu'avec le thomisme on peut admettre que la création a été faite pour le Christ. Est-il plus difficile de concevoir le Christ cause méritoire de la grâce pour les êtres intelligents que le Christ cause finale de la création? Cause finale de la création indiquerait une priorité bien plus complète. Et si on peut concéder plus au Christ, pourquoi pas *moins*? Ce n'est pas la Tradition qui s'oppose à cette concession *moindre.*

Mais où, soit dans l'Écriture, soit dans les Pères, trouve-t-on un texte qui permet une pareille affirmation? — Et cependant la Révélation seule peut nous donner la lumière sur les actes libres de Dieu, qu'on ne l'oublie pas.

S'il en est ainsi, on ne saurait dire que Adam a été prédestiné dans le Christ. Et pourtant la prédestination est la première grâce, comme tout le monde en convient (1).

« Qui pourrait les expliquer (les biens qui nous arrivent par l'Incarnation) si l'Apôtre les appelle incompréhensibles. Il ne laisse pourtant pas d'en parler en ces termes : *Benedictus Deus et Pater D. N. J. Christi qui benedixit nos omni benedictione* (Éphes. I. 3. 6.). Il paraît évidemment, par ces paroles, que nous avons reçu par N.-S. J.-C. et le salut éternel et tous les moyens nécessaires pour l'acquérir. Or entre ces moyens, la grâce de l'élection et de la prédestination éternelle, qui est arrivée aux élus par Jésus-Christ, tient le premier rang, parce que si le Père nous a élus en Jésus-Christ, c'est-à-dire par Jésus-Christ avant la création du monde, et s'il nous a *comblés de toutes sortes de bénédictions spirituelles*, entre lesquelles cette grâce est la première, la souveraine et la cause de toutes les autres, elle nous est certainement arrivée par Jésus-Christ, comme auteur de la vie et du salut éternel. » (Louis de Grenade, O. P., sermon pour le lundi de l'Avent, deuxième point.)

Nous disons donc à ceux qui ont recours à cette grâce de la Providence pour Adam innocent : ou bien Adam n'a pas été prédestiné dans le Christ, ou bien la prédestination n'est pas la première des grâces. — Nous voudrions bien connaître la réponse.

Quoiqu'il en soit, c'est encore et toujours à la Tradition que nous devons demander si le passage de l'Épitre aux Éphésiens a bien le sens que lui attribuent les scotistes ; si, en réalité, le Christ est source de grâce pour les anges et pour

1. Prædestinatio est quædam præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. (Sum. I. q, XXIV concl.)

Adam innocent. Nous avons déjà interrogé les Pères et nous les avons trouvés unanimes à affirmer que le Christ est médiateur universel, qu'il a sanctifié les anges comme il a racheté l'homme (1). Nous n'avons pas à y revenir.

Concluons donc : l'Écriture et la Tradition enseignent *explicitement* que l'ange et l'homme innocent ont reçu la grâce du Christ. C'est la seconde affirmation principale du scotisme.

CHAPITRE IV

LE CHRIST FIN DE LA CRÉATION

Les scotistes, s'appuyant sur l'Écriture et sur les Pères, proclament le Christ fin de la création.

Le Christ est la fin bienheureuse pour laquelle tout a été créé, dit saint Maxime le théologien. Dieu a produit les diverses natures en vue de cette fin qui est la raison d'être de toutes choses ; car le Christ est le principe et la fin de tous les siècles, de tout ce qui se trouve dans le temps. (Quæst. ad Thalas. q. LX.)

C'est l'affirmation d'un grand nombre de Pères.

Cependant elle ne serait pas en opposition avec le thomisme, qui dit que sans le péché il n'y aurait point eu d'Incarnation. Écoutons le R. P. Hugon : « On peut encore dans l'opinion de Gonet donner une autre explication thomiste des textes qui représentent le Christ comme le centre et la fin de la création. Quoique Dieu ait choisi l'Incarnation comme moyen de relever le genre humain, il a voulu cependant orienter tous les êtres vers ce Christ qu'il a toujours en vue comme rédempteur. Sans la chute de l'homme, Jésus ne serait pas ; mais en décrétant l'Incarnation pour réparer cette chute, Dieu voyait plus loin, il regardait avant

1 Rappelons cependant que l'abbé Guerric fait entendre une note discordante.

tout son Christ, et il ordonnait que tout ce qui existerait serait pour lui et que lui serait la fin de tout. Dans ce sens, Jésus peut être appelé l'Alpha et l'Oméga, le premier-né de la création, de même qu'il a une véritable royauté sur tous les hommes, sur tous les peuples, sur tous les empires, sur tous les anges, sur toute la création. » (p. 286.)

Le R. P. cite une page très éloquente du P. Monsabré et conclut : « Cette belle page montre d'une manière saisissante comment le Christ, dans le plan actuel, peut être appelé le principe, le centre et la fin, puisque c'est en lui et par lui que tout commence, que tout s'exécute, que tout se consomme. »

Il s'agit donc de faire concorder ces deux propositions : « Le Christ n'a été voulu que pour le péché », et : « Tout a été fait pour le Christ (1) ». — Elles paraissent s'exclure.

Gonet, auquel se réfère le R. P. Hugon, les fait s'embrasser sans la moindre opposition dans cette formule : Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale, mais non dans celui de cause matérielle.

Du temps de Gonet, cette formule était d'un usage courant, depuis un siècle déjà. Elle était passée à l'état d'axiome, pour ainsi dire. Et sans tenir compte des objections insolubles qui étaient présentées, on se contentait de formuler cette affirmation ; elle tenait lieu de principe.

Elle était commode, en effet, pour résoudre toutes les difficultés qui se présentaient. Ne répond-elle pas à toutes les objections tirées de l'Écriture sainte et des Pères?

Grâce à elle, les thomistes pouvaient dire aux scotistes : « Vous prétendez que le Christ a été le premier voulu, le premier prédestiné, qu'il est source de grâce pour les anges, et pour Adam innocent ; que tout a été créé pour Lui? Mais nous sommes d'accord avec vous et nous ne voyons aucune

1. Nous verrons qu'il faut y ajouter les propositions de même ordre : Le Christ est le premier prédestiné ; il est médiateur universel, c'est-à-dire, cause méritoire de grâce pour les anges et pour les hommes.

difficulté à attribuer toutes ces prérogatives au Christ ; car nous disons qu'il a la priorité dans l'ordre de cause finale.

« Cependant, continuaient ces thomistes, cela ne veut pas dire que le Christ ne dépend pas du péché ; que, sans la chute d'Adam, le Verbe se serait fait chair, non ; car dans l'ordre de cause matérielle, le Christ n'a pas la priorité. Et voilà pourquoi : pas de péché, pas d'Incarnation ».

Et c'était toujours la conclusion triomphante.

Comment, en effet, résister à un raisonnement si savant, si profond et même d'autant plus profond que certains esprits n'y voient goutte?...

Nous renvoyons à l'article suivant la discussion du Cajétanisme, c'est-à-dire, du système élaboré par Cajétan et qui consiste à dire : « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale ; mais il dépend du péché dans l'ordre de cause matérielle.»

Nous nous contenterons de constater que le R. P. Hugon est cajétanien et qu'il est ainsi d'accord avec tous les thomistes contemporains. Il le maintient dans sa réplique.

« Je propose subsidiairement, dit-il, la théorie de Gonet: « On peut dire encore », et j'estime qu'elle peut très bien se défendre : Il n'est pas du tout inconcevable qu'il puisse y avoir priorité et postériorité selon les divers genres de causes ; que la prévision du péché précède le décret de l'Incarnation et que Dieu néanmoins, sans aucun changement dans sa volonté, oriente toute la création vers ce Christ qui devient, en fait, le centre et la fin de l'univers. Mais les textes de l'Écriture et des Pères ne nous obligent pas à aller jusque là. »

Reste une objection que fait le R. P. Hugon, et qui nous surprend de sa part. Il trouve que dans l'opinion scotiste il y a changement dans les décrets de Dieu. Cette opinion s'exposerait ainsi : « Dieu avait d'abord en vue l'Incarnation dans une chair impassible, mais prévoyant le péché, il

s'est arrêté ensuite à l'Incarnation dans une chair mortelle.» — L'explication ne tient pas, répond le R. P. Hugon, car elle suppose dans le décret de Dieu une modification subséquente, qui implique une véritable imperfection dans l'intelligence et une réelle mutabilité dans la volonté !

« Et puis, si on admet que Dieu — par impossible — change ses desseins sur l'Incarnation, que s'ensuit-il ? Que le premier décret n'était pas arrêté, n'était pas réel, sérieux, définitif, mais une simple velléité, un projet sans portée. Donc, le décret vrai, le décret efficace, sera toujours celui qui a eu pour objet et pour terme l'Incarnation dans une chair passible, et, partant, la Rédemption. » (p. 292.)

Mais si ce que dit le R. P. Hugon est fondé, la difficulté est la même et plus grande encore dans le système thomiste ; car là il y aurait eu, avec un décret efficace, non seulement une « simple velléité » mais un autre décret à *moitié exécuté*. En effet, le premier décret, par lequel Dieu veut le monde sans l'Incarnation, trouve son exécution jusqu'au péché de l'homme exclusivement ; le second décret, vraiment efficace celui-là, mène à bien, avec un changement profond, l'œuvre commencée par le premier décret.

En réalité, on ne saurait reprocher ni aux thomistes ni aux scotistes d'introduire un changement quelconque dans les décrets divins.

En Dieu, il ne peut y avoir qu'un seul décret, un seul vouloir. L'infirmité de notre esprit nous oblige à disséquer ce décret et à le multiplier pour traduire ainsi les diverses relations de cause et d'effet, etc... que nous découvrons dans l'œuvre divine.

Avant de porter ce décret, Dieu connaissait les mondes possibles qui sont infinis. Il a fait son choix et le monde ainsi décrété s'est réalisé tel qu'il le connaissait avec l'activité des créatures intelligentes, avec les conséquences que le jeu de la liberté créée devait introduire dans la marche des événements, avec les moindres détails que l'activité des forces

naturelles devait multiplier autour de chaque individu, — puisque chaque brin d'herbe, chaque cheveu a son histoire connue d'avance. La prescience divine n'a pas été mise en défaut et le monde s'est réalisé tel que le bon Dieu l'a voulu.

Comment l'a-t-il voulu ? Tel est le problème que nous avons essayé d'élucider. — Il y a deux réponses, on le sait :

1° Celle des thomistes : Dieu poussé par sa bonté a voulu se communiquer ; il a créé les anges et les hommes. A l'occasion du péché de l'homme, il a voulu l'Incarnation pour la Rédemption.

2° Celle des scotistes : Dieu poussé par sa bonté a voulu se communiquer pour aimer et être aimé en dehors de lui ;

Il a réalisé son désir de la manière la plus parfaite dans l'Incarnation ;

Pour glorifier son Fils fait homme, Dieu a créé les anges et les hommes qui recevront la grâce et la gloire par les mérites du Christ ;

L'homme étant tombé, le Verbe Incarné devint Rédempteur (1).

1. Si Dieu a décrété l'Incarnation pour pouvoir aimer en dehors de lui et pour être aimé, il faudra établir dans les amours du Cœur de Jésus cet ordre essentiel ;

1° Il aimera son Père ; c'est pour assurer cet amour que l'Incarnation a été voulue ;

2° Il aimera ensuite sa Mère qui a été décrétée en même temps que l'Incarnation et qui, à elle seule, mérite plus d'amour que toutes les créatures ensemble ;

3° Il aimera les anges et les hommes faits pour lui et c'est à l'amour du S. Cœur que toute créature devra ses dons surnaturels, pour le moins ;

4° Il aimera l'homme pécheur d'un amour de Rédempteur, et le cœur percé d'une lance dira la profondeur de cet amour.

La liturgie consacre l'ordre de ces amours :

« O cor amator Numinis
Amore Patris igneum
Amore flagrans Virginis
Amore nostri saucium. »

(Hymne des I^res vêpres. Office du S.-Cœur de Jésus, 20 Oct. — Congrégation de Jésus et de Marie.)

Pour connaître le Sacré-Cœur, il faut étudier tous ses amours et dans l'ordre indiqué par l'Église. Le scotisme a le grand avantage de les mettre tous en pleine lumière et dans une gradation approuvée par la liturgie.

Ni l'une ni l'autre réponse n'oblige à introduire un changement quelconque dans le plan divin.

Quelle est la réponse la plus conforme aux données de la Révélation?

Nous croyons avoir prouvé que les affirmations essentielles du scotisme concordent avec les différents textes de l'Écriture et les enseignements de la Tradition.

L'affirmation essentielle du thomisme « pas de péché, pas d'Incarnation » (1) est déjà privée de toute base par l'enseignement unanime de la Tradition que les anges et Adam innocent ont reçu la grâce du Christ, enseignement qui n'est que le commentaire de saint Paul. Si le Christ est source de grâce pour la créature intelligente, il ne dépend déjà plus du péché d'Adam.

Cependant ceci ne nous dit pas encore qu'il a été voulu avant toute créature. Cette priorité du Christ sur la création nous est enseignée plus particulièrement par l'épître aux Colossiens, par l'Ecclésiastique et les Proverbes, la Tradition donnant ce sens de priorité à leurs différents textes. Que telle est bien la voix de la Révélation, nous en avons pour garants Cajétan et tous les thomistes qui ont embrassé son système, et ils sont nombreux. Ce système, en effet, est la reconnaissance explicite que, d'après la Révélation, le Christ a été voulu avant toutes choses et qu'il est cause finale de la création. Or, nous ne prétendions pas prouver autre chose.

Avons-nous convaincu le lecteur? Nous le souhaitons.

En tout cas, il semble difficile que son esprit ne se trouve pas dans les conditions indiquées par saint Augustin pour accorder au Christ ce qu'il y a de plus glorieux : « Quidquid tibi vera ratione melius occurrit, scias Deum fecisse magis quam non fecisse (in Christi) humanitate. » (De Lib. Art. I. 3.)

Les preuves multiples tirées de l'Écriture et des Pères

1. La seule essentielle, pouvons-nous dire, puisque c'est sur elle *seule* que tous les thomistes sont d'accord.

suffisent amplement à former cette « vera ratio » qui n'est point la certitude.

Le R. P. Hugon veut bien dire de mon article : « L'auteur déploie beaucoup de science et d'érudition, propose ses arguments avec clarté et vigueur et avec une persuasion intense qui par moment voudrait se faire communicative ». Or, l'essentiel de l'article consistait à prouver que l'équivoque dont parle le R. P. H. ne saurait exister et que la distinction thomiste est contredite par la tradition. Si mon article atteste de l'érudition, c'est que les citations faites sont fondées. Si mes arguments ont de la clarté et de la vigueur, c'est qu'ils ne sont pas entachés de sophismes. Et comme toute leur force provient de l'Écriture et des Pères, comment admettre la conclusion : « L'auteur malgré son talent ne parvient pas à dissiper l'équivoque fondamentale. »

Avant de terminer, il nous faut reproduire une réflexion du R. P. Hugon. Il trouve que « ce qui a convaincu deux grands génies du XIII^e^ siècle (S^t^ Thomas et S^t^ Bonaventure) doit avoir quelque force probante». Il a parfaitement raison. Mais il sait bien, que ces grands génies n'ont pu donner à la théologie son expression définitive (1). Autrement comment pourrait-on dire, par exemple, que la Vierge est

1 Le R. P. Hugon connaît bien la Constitution dogmatique *de Fide* du Concile du Vatican : « Crescat igitur et multum vehementerque proficiat tum singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiæ ætatum ac sæculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia : sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia. » (caput IV de Fide et ratione.) C'est la doctrine de S. Vincent de Lérins dans son *Commonitorium* n° 28, comme l'indique la Constitution elle-même. Et que le R. P. Hugon ne triomphe pas de « eodem sensu, *eademque sententia* ». Je crois avoir prouvé que c'étaient S. Thomas et S. Bonaventure qui étaient en opposition avec le sentiment des anciens, et même, de leurs maîtres. Le Bx. Albert-le-Grand et Alexandre de Halès étaient pour l'Incarnation sans le péché. Ce qui prouve, dira-t-on peut-être, qu'ils avaient de graves raisons pour innover. — Sans doute ; en tous cas, S. Thomas n'indique que trois Pères qui paraissent dire formellement que l'Incarnation a été voulue à cause du péché. Voilà ce qui l'a convaincu. — J'ai cru prouver que, pour ces trois Pères, il faut admettre la distinction de chair passible et impassible. Le R. P. Hugon trouve-t-il que j'ai raison ? — Mais alors disparaissent les raisons qui ont convaincu S. Thomas. — Le R. P. trouve-t-il que j'ai tort ? Qu'il le dise et qu'il le prouve.

immaculée dans sa conception ; que le Pape a le droit de dispenser des vœux solennels ; que dans un composé les éléments conservent leur vertu, leur forme ; que les premières cellules qui forment le corps de l'enfant proviennent tant de la mère que du père; que la matière de la terre, des astres est de même nature ; qu'il n'y a pas de cieux cristallins, etc. ? On ne doit pas sans raison aller contre l'enseignement de ces deux génies ; mais lorsqu'on embrasse une opinion, contraire à la leur, parce que le travail des siècles a fourni des preuves convaincantes en sa faveur, on fait ce qu'ils auraient fait eux-mêmes ; car ils ne cherchaient que la vérité.

Le R. P. H. termine ainsi sa réplique :

« Qu'on n'enlève pas à l'Incarnation son caractère *gratuit* et surnaturel! » — Ceci nous laisse rêveur. En effet, si les mots ont encore une signification, cette phrase ne peut avoir qu'un sens, c'est que, d'après les scotistes, l'Incarnation n'est ni gratuite ni surnaturelle.

Si Dieu veut l'Incarnation pour racheter l'homme, il fait une œuvre gratuite et surnaturelle ; mais cette œuvre devient intéressée et naturelle, si Dieu la veut pour aimer en dehors de lui et être aimé. Évidemment les mots ne traduisent pas la pensée du R. P.

Nous avons reproduit l'essentiel de la réplique du R. P. Hugon. Ceux qui trouvaient que le R. P. n'avait pas dû faire ressortir toute la force de la thèse thomiste sont convaincus, je pense, qu'il avait donné tous les arguments et que, de plus, il renonce à discuter les preuves de l'opinion scotiste.

Résumé de la discussion

Après avoir reproduit la réponse au R. P. Hugon, il nous semble utile de terminer en attirant l'attention du lecteur sur ce qu'il y a d'essentiel dans cette discussion.

La question en litige est celle-ci : Que dit *La Révélation*

du motif de l'Incarnation ? — Voici, d'après le R. P. Hugon, les deux affirmations qui nous donnent toute la pensée des thomistes sur ce point : 1° Pas de péché, pas d'Incarnation; 2° Les anges ni Adam innocent n'ont reçu la grâce du Verbe Incarné. Et comme les Scotistes sont d'un sentiment contraire, le R. P. se débarrasse des preuves scripturaires et patristiques qu'ils apportent en disant : « Elles peuvent s'appliquer au Christ en tant que Verbe ou bien s'interpréter du Verbe Rédempteur. » Le R. P. appuie sa première affirmation : « Pas de péché, pas d'Incarnation » sur l'Écriture et sur les Pères.

Comme preuves scripturaires, il cite des textes qui disent que le Verbe Incarné est rédempteur, qu'il est venu pour nous délivrer, nous sauver, nous racheter. Il se contente du témoignage de 4 Pères qui disent en propres termes : « Sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné. » Ce sont :

S. Irénée, S. Athanase, S. Cyrille d'Alexandrie et S. Augustin.

Voici ce que nous avons répondu :

Il ne suffit pas aux thomistes d'apporter des textes de l'Écriture affirmant que le Verbe Incarné est Rédempteur. C'est un dogme de foi ; - mais il leur faut un texte qui dise que le Verbe ne s'est incarné *que* pour être rédempteur. Or les passages cités ne prouvent qu'une chose, c'est que sans le péché, le Verbe Incarné n'aurait pas été rédempteur : ils ne disent pas que sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné.

Il n'y a donc dans l'Écriture aucune preuve décisive de la 1ere affirmation fondamentale du thomisme : *Sans le péché pas d'Incarnation.*

Le R. P. en convient lui-même.

Toutefois, la réponse ne sera complète que si l'on trouve dans l'Écriture des textes affirmant que l'Incarnation a ét voulue pour des motifs antérieurs au péché, dès lors, indé-

pendants de lui. - Le scotisme en indique plusieurs. - Parmi ces textes, c'est le Vers. 22 du VIII^e^ Chap. des Proverbes, que nous avons étudié plus longuement. Ce passage, en effet, est d'une portée particulière.

Pour prouver la Primauté du Christ, rien de plus efficace et par la clarté de son affirmation et par la pleine lumière dans laquelle l'ont placé les polémiques des Pères et des hérétiques à travers les siècles.

Ces paroles : « Le Seigneur m'a créé ou possédé au commencement de ses œuvres » disaient clairement que l'être, qui parle ainsi, était voulu avant toutes les autres œuvres. D'autre part, les hérétiques s'étant servi de ce texte pour affirmer que le Verbe avait été créé, les Pères ont été obligés d'en préciser le sens. Ils nous disent *unanimement*, avoue le thomiste Tournély, que ce verset parle de l'humanité du Christ et non de sa divinité (1).

— N'est-ce pas la condamnation du fameux : « Pas de péché, pas d'Incarnation ? » — Pas du tout, réplique le R. P. Hugon. Car à ce texte, comme à tous les autres, il y a la réponse générale : « Il suffit d'opposer notre distinction thomiste : Ils peuvent s'expliquer du Verbe incarné, à raison de la nature divine ou du Verbe rédempteur. » Qui ne voit que cette réponse se heurte, d'une part, à l'évidence même des paroles qui disent que l'être, dont il est question, a été voulu avant tous les autres (2). Or, le Verbe rédempteur ne saurait être voulu, *comme rédempteur*, avant le péché.

Il n'est Rédempteur que par suite du péché. Le pécheur a donc la priorité sur celui qui est voulu pour le racheter. D'autre part, tous les Pères nous disant qu'il s'agit de l'humanité et non de la divinité du Christ, la distinction thomiste ne saurait prévaloir.

Ajoutons cependant que le R. P. Hugon ne se contente pas

1. Cf. Christus Alpha et Oméga, p. 81-106.

2. Les thomistes l'affirment implicitement, puisqu'ils nous disent tous qu'il est question du Verbe *éternel*.

de cette réponse générale au sujet du passage des Proverbes. S'appuyant sur les exégètes *récents*, il lui donne ce sens : « Avant que Dieu produisît les êtres, il eut, il posséda la Sagesse comme principe de son action.» Comme autorité, il cite seulement le P. Knabenbauer, S. J. — C'est peu contre tous les Pères qui affirment le contraire. Mais l'auteur cité ne se contente pas de contredire tous les Pères. Il veut ignorer leur sentiment pour en faire l'interprétation des auteurs *récents !* Un exégète, après un tel exploit, ne saurait avoir grande autorité. N'est-il pas disqualifié?

Le R. P. Hugon l'a compris. Mais pourquoi ne cite-t-il pas les autres exégètes *récents* pour remplacer celui qui ne peut plus servir? — Et voilà qu'au lieu de recourir à l'autorité des auteurs *récents*, il se contente d'affirmer que « l'interprétation thomiste garde toute sa force. » — Cette affirmation se présente donc en contradiction formelle avec l'exégèse des Pères à travers les siècles, et, de plus, privée de l'autorité de l'exégète récent sur lequel le R. P. avait voulu l'établir. — Elle tourne un peu au « Sic volo, sic jubeo. » C'est peu comme exégèse et comme raison théologique.

Et s'il n'y a pas d'autre preuve contre les textes scripturaires présentés par les scotistes, ceux-ci gardent toute leur force.

Passons aux témoignages des Pères.

Le R. P. Hugon en cite 4.

Nous avons cru prouver que leurs paroles doivent être interprétées, à moins de déclarer qu'ils se sont contredits dans leurs œuvres.

Il faut admettre la distinction de chair passible et impassible, connue de S. Thomas et de S. Bonaventure et employée par plusieurs Pères. — En effet, ces Pères affirment, dans d'autres passages, la Primauté du Christ. Il faut donc admettre la distinction connue, ou bien déclarer que l'autorité de ces Pères ne compte pas dans cette question.

Il ne resterait alors que les Pères qui sont pour la Primauté en termes très formels.

Le R. P. ne proteste pas contre la distinction de chair passible et impassible, ni contre la doctrine des Pères que nous avons cités en faveur du scotisme; sans doute qu'il ne trouve aucune bonne raison à faire valoir.

Quant à la *deuxième affirmation du thomisme* : « Ni les anges ni Adam innocent n'ont reçu du Christ la grâce sanctifiante », le R. P. ne cite comme texte scripturaire qu'un passage de S[t] Luc, qui *donne à entendre* que l'Incarnation n'a pas été la cause du salut des anges. - Ce n'est pas suffisant. - Il faudrait un texte qui l'affirme clairement.

On le lui dit, et il ne répond rien.

Comme autorités patristiques, il invoque : S[t] Bernard et l'abbé Guerric.

On lui prouve que S[t] Bernard est nettement contre le thomisme et en faveur du scotisme ; qu'il lui reste tout au plus l'abbé Guerric contre la Tradition qui, à travers les siècles, attribue unanimement au Christ la grâce des anges. Bien plus, on lui montre que S[t] Thomas, contraire à la grâce des anges dans la première partie de sa vie, a été d'un sentiment opposé dans les dernières années.

Que répond le R. P. ? — « Les passages relatifs aux anges peuvent signifier que les esprits célestes ont reçu la grâce du Christ en tant que Verbe...» Pourquoi ne l'a-t-il pas démontré? — Les textes étaient à sa disposition ; il lui était facile de voir le contexte et de prouver ainsi que le sens qu'il indique est bien celui de l'auteur. Ne l'ayant pas fait, il ne saurait trouver étrange que nous préférions la parole des Pères à l'autorité de sa simple affirmation.

C'est là tout l'essentiel de la discussion.

Au lecteur de juger de quel côté sont les preuves.

ARTICLE II

Étude du Cajétanisme

Cajétan, Molina, les Salmanticenses et le Cardinal Billot

CHAPITRE PREMIER

EXPOSITION ET HISTORIQUE DE LA QUESTION. CAJÉTAN.

Sommaire : 1° Cajétanisme et Cajétaniens. — 2° Pourquoi ce système? — 3° Les thomistes embrouillent la question. — 4° Historique de l'évolution. — 5° Intervention de Cajétan. — 6° Impossibilités qui ressortent du principe de Cajétan. — 7° Les impossibilités abondent dans la conclusion.

§ 1° *Cajétaniens et Cajétanisme.* — Nous donnons le nom de *Cajétaniens* aux thomistes qui admettent les deux priorités de Cajétan, à savoir : 1° Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale ; 2° Le péché a la priorité sur le Christ dans l'ordre de cause matérielle ; ce qui doit se traduire ainsi : « Tout a été créé pour le Christ, » et « L'Incarnation a été voulue à cause du péché. »

Nous appelons Cajétanisme soit l'adoption des deux priorités de Cajétan, soit l'ensemble des systèmes émis pour concilier les deux priorités et prouver que, dans le monde actuel, tout a été fait pour le Christ et que cependant, sans le péché, il n'y aurait pas eu d'Incarnation.

§ 2° *Pourquoi ce système* ? — Lorsqu'on étudie les thomistes contemporains, on reste perplexe en présence de leurs affirmations. Ils avancent que sans le péché d'Adam il n'y aurait pas eu d'Incarnation ; ils font de cette proposition une vérité indiscutable. D'après eux, la cause finale ou le motif de l'Incarnation est la Rédemption, puisque

sans le péché à réparer il n'y aurait pas eu d'Incarnation : « *In his quæ volumus propter finem tota agendi ratio est finis.* » (I P. q. 1, a. 2. ad. 2^{um}). S^{t} Thomas parle le langage de tous les siècles.

Les thomistes ne se contentent pas de dire que ce principe : « Pas de péché, pas d'Incarnation » se trouve très explicitement dans l'Écriture et dans les Pères ; ils avancent, de plus, que l'opinion contraire n'a aucun fondement dans la Révélation. Et c'est logique, si leur principe est si solidement fondé ; car le Saint-Esprit ne saurait se contredire.

Que disent, en effet, les scotistes ? C'est que le Christ ne dépend pas du péché ; qu'Il a été voulu avant toute créature ; qu'Il est cause finale de la création, et que toute créature intelligente a reçu la grâce de Lui. — Ainsi donc, d'après les thomistes, l'opinion scotiste ne se trouve mentionnée nulle part ni dans les Pères, ni dans l'Écriture, tandis que la Révélation affirme expressément le principe opposé : « Pas de péché, pas d'Incarnation. »

Qui a raison ? Pour le savoir, il n'y a qu'à interroger l'Écriture et les Pères. C'est très simple.

§ 3° *Les thomistes embrouillent la question.* — Voici, en effet, que cette question, en apparence si simple, s'embrouille à plaisir, jusqu'à se transformer en mystère. Car tous les thomistes contemporains, — du moins les plus importants, — affirment ou admettent que le Christ, qui n'a été voulu que pour la réparation du péché, est cependant le premier voulu, étant cause finale de la création.

C'est ce que dit S^{t} Thomas lui-même.

D'où tirent-ils cette affirmation ? Pas de l'Écriture, puisque tous, après avoir commencé par établir, comme thèse, que l'opinion scotiste est *moins probable*, finissent par affirmer qu'elle n'a de fondement ni dans l'Écriture, ni dans les Pères. — Or, la thèse scotiste affirme que le Christ a été voulu le premier et qu'Il est cause finale de la création ; que, dès lors, il ne dépend pas du péché.

Si la Révélation n'enseigne rien de semblable pour les scotistes, elle ne saurait donner ces lumières à l'usage exclusif des thomistes. Si ce n'est pas la Révélation, c'est donc la raison qui impose pareille affirmation ? Mais thomistes et scotistes n'admettent-ils pas que toutes les données de la raison se dissipent en présence d'une affirmation contraire de la Révélation ? Il y a beau temps que les thomistes eussent appliqué ce principe incontesté, s'il n'y avait eu que des raisons de convenances pour affirmer que le Christ a été voulu le premier et qu'Il est cause finale de la création.

Si, en face de leur assertion « pas de péché, pas d'Incarnation », il a fallu faire bon accueil à sa contradictoire : « Le Christ a été voulu le premier ; il est cause finale de la création (1) », c'est que cette vérité leur était imposée irrésistiblement par la Révélation (2). Rien ne saurait les condamner plus hautement, lorsqu'ils disent aux scotistes : « Votre opinion n'a aucun fondement dans la Révélation. » — Et je prie le lecteur de se le rappeler, lorsque nous verrons les

1. La contradictoire rigoureuse de cette proposition : « La Rédemption est le motif, la cause finale de l'Incarnation » est évidemment cette autre proposition : « La Rédemption n'est pas le motif, la cause finale de l'Incarnation. » Cependant dire : « Le Christ a été voulu avant l'homme », n'est-ce pas dire que la cause finale du Christ, le motif de l'Incarnation n'est pas le péché de l'homme à réparer, puisque le Christ serait décrété avant l'homme ? — Dire que tout a été créé pour le Christ, n'est-ce pas dire que le Christ a été voulu avant tout, puisque la fin — ici la gloire du Christ — est voulue avant les moyens — la créature ? — Les Cajétaniens s'insurgent contre cette conclusion.

2. Les *Salmanticenses* nous donnent une liste d'auteurs thomistes qui proclament le Christ voulu le premier et cause finale de la création. La voici : « Capreolus, Médina et Cabrera, quos refert Arauxo ; Vincentius, Herrera, Nazarius, Cipullus, Godoi, Philippus, Joannes, Prudentius, Parra, Gonet, Laurentius et alii. Cum quibus sentiunt Granados, Mendoza et Lorca. » Tract. XXI. Disp. II. Dub. I, N° 26. p. 288. — Paris, Victor Palmé 1878. A cette liste nous pouvons ajouter Déodat Gentil, de Gênes O. P. — Molina, S. J. — De Lugo, S. J. — Bannes, O. P. — Philippe Gamache. — Paul Metezel, oratorien, — Cornelius à Lapide S. J. — Jean Wiggers. — François Ami, S. J. — Quiros. — François Sylvius. — Réginald O. P. — Thomassin Philippe de la S^te^ Trinité, Carme. — Beuvelet, prêtre du séminaire de S. Nicolas. Martin Grandin, Jean Putéan, Augustin, etc.

différents auteurs thomistes affirmer que le Christ est cause finale de la création et soutenir pourtant que les scotistes n'ont bâti leur système que sur de *pieuses imaginations*.

L'Écriture et les Pères sont donc explicitement pour la Primauté du Christ comme les scotistes l'entendent, et de cela, les thomistes dont nous parlons, nous en donnent la preuve irrécusable.

Mais alors, si thomistes et scotistes s'entendent pour proclamer le Christ premier voulu et cause finale de la création, la discussion n'est-elle pas close ? — Loin de là ; voici la thèse des thomistes : « Le Christ a été voulu le premier et il est cause finale de la création ; voilà pourquoi il a la priorité dans l'ordre de cause finale, dans le *finis qui* ou *cujus gratia* ; mais l'Incarnation ayant été voulue comme remède au péché, le Christ n'a pas la priorité dans l'ordre de l'utilité, dans le *finis cui*, ou encore dans l'ordre de cause *matérielle*. » Et ils concluent : « Sans le péché, il n'y aurait pas eu d'Incarnation. »

Pourquoi a-t-on recours à un pareil raisonnement ? Pour le comprendre il faut se rappeler comment le problème s'est posé à l'origine.

§ 4° *Historique de la question.* — Au XIII^e^ siècle, où, d'après les thomistes, la question a été résolue, nous voyons S^t^ Thomas et S^t^ Bonaventure *aller contre l'enseignement reçu*, et admettre comme *plus probable* que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans le péché (1).

Les opposants suivirent Scot qui, à la fin du XIII^e^ siècle, reprenait l'enseignement traditionnel dans la question de la Prédestination du Christ. (III Dist. VII, q. III.)

Après avoir prouvé que le Christ a été prédestiné à être Fils de Dieu, il se demande si cette prédestination comporte nécessairement le péché de l'homme, comme paraissent le

1. Leurs maîtres Albert-le-Grand et Alexandre de Halès donnaient l'enseignement traditionnel en affirmant la Primauté du Christ, c'est-à-dire, qu'Il ne dépend pas du péché.

dire plusieurs passages des Pères (1). Il conclut que Dieu a prédestiné le Christ indépendamment du péché d'Adam, parce que Dieu veut d'abord ce qui lui est le plus rapproché. Quant aux textes des Pères que l'on objecte, ils peuvent signifier que le Christ n'aurait pas été rédempteur sans le péché de l'homme et que probablement il ne serait pas venu dans une chair passible (2).

Les positions étaient bien tranchées. D'un côté : « L'Incarnation dépend du péché » ; de l'autre : « Elle en est indépendante, parce que voulue avant toute création. »

De part et d'autre, on chercha dans l'Écriture et dans les Pères les preuves de ces deux affirmations.

Les scotistes crurent trouver des textes énonçant clairement la Primauté du Christ, c'est-à-dire, sa priorité sur la création, et d'autres textes la formulant d'une manière équivalente et disant : 1° que tout a été créé pour le Christ, 2° que les Anges ont reçu la grâce du Christ ; — et toutes ces affirmations contredisent la formule : « Pas de péché, pas d'Incarnation. »

Que répondirent, que répondent encore les thomistes ? — C'est bien simple ; 1° les textes qui prouvent la Primauté du Christ se rapportent à la divinité et non à l'humanité du Christ ; donc ils ne prouvent rien ; 2° si les Anges avaient reçu la grâce du Christ, cela prouverait que l'Incarnation ne dépend pas du péché. Or, comme sans le péché, il n'y aurait pas eu d'Incarnation, il est impossible que les anges aient pu recevoir la grâce du Christ (Textuel) (3). La conclusion s'appuie sur ce qu'il faudrait prouver.

1. Utrum ista prædestinatio præexigat necessario lapsum naturæ humanæ, quod videntur sonare multæ auctoritates quæ sonant filium Dei nunquam fuisse incarnandum si homo non cecidisset.

2. Omnes autem auctoritates possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, neque forte ut passibilis.

3. C'est un peu le raisonnement du R. P. Hugon, O. P., qui veut prouver que saint Thomas n'a pu dire que les Anges ont reçu la grâce du Christ, vu qu'il affirme l'Incarnation à cause du péché. — Il ne l'a pas pu sans se contredire, c'est certain.

Il y en a qui ne se débarrassent pas si cavalièrement de la difficulté et qui essaient de prouver que les textes de la grâce des Anges ne concernent que le Verbe.

3° Quant aux textes : « Tout a été créé pour le Christ : — Le Christ a été le premier prédestiné, etc. » ils se trouvent si explicitement dans la Tradition que la plus grande partie des thomistes les acceptent depuis Cajétan (1) ; et c'est ainsi que ces thomistes sont obligés de concilier les deux textes qui, d'après eux, sont imposés par la Tradition : « Tout a été fait pour le Christ », et : « Sans le péché pas d'Incarnation. »

Quelle serait la conclusion logique ? — C'est qu'on ne saurait conclure, puisque ces deux textes s'excluent mutuellement ; ou du moins, que par une étude plus approfondie des textes, il faut arriver à éliminer l'une de ces deux affirmations. — Ce serait la conclusion des esprits ordinaires, mais cela a paru sans doute un peu simpliste, puisqu'on nous dit : « Les deux textes peuvent se concilier pour aboutir à la conclusion : Pas de péché, pas d'Incarnation. »

1. Gonet, O. P., dont le crédit est grand parmi les thomistes, dit formellement : « Omnia vestra sunt, vos autem Christi (*Cor.*)... Quibus verbis significatur, ut interpretatur S. Thomas, quod quemadmodum omnia propter prædestinatos creata sunt, ita omnia creata, ipsi quoque prædestinati sunt propter Christum, ut est homo, tanquam propter finem, sicut et illa omnia et ipsemet Christus sunt propter Deum. (Man. Thom., Tract. I *de Inc.*, caput III ; Clypeus theol. Thomist., t. VI., disp. V, de mot. Inc., nota 2°).

Les Salmanticenses disent d'autre part : « *Angelicus Doctor* (infra quæst. 24, art. 3 et 4), *resolvit praedestinationem Christi fuisse exemplar et causam nostrae praedestinationis, quod fieri non potuit nisi Christus fuisset primo intentus ac praedestinatus.* — *Et* (in 4 dist. 48, q. 2, art. 2) *tradit totum mundum fuisse factum propter praedestinatos, et praecipue propter Christum eorum caput et exemplar : pro quo oportuit quod alia praecederet in genere causae finalis, ut primo inter alia volitus et intentus* ». (Tract. XXI, disp. II, dub. I, n° 4, p. 266. — Victor Palmé, Paris 1878).

Les Salmanticenses auraient pu ajouter un autre texte du Dr Angélique non moins formel : « Quod quidem (mysterium Incarnationis) inter divina opera maxime rationem excedit... Et quia inter omnia nobilissimum est, consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, quum id quod est in unoquoque maximum causa aliorum esse videatur. » (Lib. IV, *Sent.*, cap. XXVII).

§ 5° *Intervention de Cajétan.* — Le célèbre théologien avait-il en vue de concilier les deux propositions (1) ? Je ne sais. En tout cas, la réponse qu'il donne à Scot est restée comme l'explication la plus *limpide* de la difficulté. On connaît l'argument de Scot : *Ordinatè volens prius vult ea quæ sunt propinquiora fini quam quæ remotiora ; Incarnatio autem est propinquior divinæ bonitati. Ergo.*

« Oui, répond Cajétan, s'il s'agit de priorité de cause finale ; non, s'il est question de priorité de cause matérielle. »

Voici comment il procède : « Il y a trois ordres. Dieu a vu et voulu d'abord l'ordre de la nature, puis l'ordre de la grâce pour l'ordre de la nature, et en troisième lieu, il a voulu l'ordre de l'union hypostatique, le péché appartenant aux deux premiers ordres.

C'est la base de l'argumentation, le principe d'où découle la conclusion restée chère aux thomistes : « Le Christ n'a pu être le premier dans l'ordre de cause matérielle, puisqu'il est venu racheter l'homme ; mais il est le premier dans l'ordre de cause finale, puisqu'il a été prédestiné avant toute créature. »

Ce sont là les deux priorités que Cajétan a accouplées et que la plupart des thomistes, après lui, ont conservées comme un précieux héritage. Ce n'est pas à dire que tous les théologiens ont fait bon accueil à ce singulier raisonnement et que son auteur n'a pas été passablement malmené (2). Et l'on comprendra que c'est avec juste raison, si l'on considère les impossibilités que renferment et le principe et la conclusion.

1. En tout cas, tous les Cajétaniens s'en sont servi à cette fin, et les Salmanticenses embrassent la distinction de Cajétan, parce que : « Hæc duo (asserta S. Thomæ) non aliter nec aptius conciliantur inter se quam modo præmisso... Isto enim modo, cuncta quæ hic oportet cohærent » Tract. XXI, disp. 2, n° 30).

2. Parmi ceux qui ont été les plus durs pour Cajétan, citons son confrère Catharin O. P. Il traite d'argutie ce raisonnement et il ajoute qu'il n'y a que les fous qui puissent l'admettre.

§ 6° *Impossibilités qui ressortent du principe.* — D'après Cajétan, Dieu veut : 1° l'ordre de la nature ; 2° l'ordre de la grâce ; 3° l'ordre de l'union hypostatique.

Mais dans le Christ se trouve la nature humaine et, de ce chef, le Christ appartient au 1er ordre. De plus, sans parler de l'union hypostatique, nous trouvons en Notre-Seigneur la grâce sanctifiante la plus abondante. On ne saurait donc l'exclure du 2e ordre.

Enfin le Christ a été l'occasion du péché et du péché le plus grave. Sa mort appartient à l'ordre de la nature et le péché de ceux qui ont causé sa mort se rapporte au second ordre.

Ainsi, Dieu aurait voulu d'abord la nature humaine du Christ, puis sa mort, ensuite les grâces qui lui ont été accordées ; enfin il aurait permis le péché de ceux qui l'ont mis à mort. — C'est après cela seulement que nous pouvons passer au 3e ordre, à l'ordre de l'union hypostatique ! Comme on comprend l'appréciation un peu vive de Catharin : « C'est par trop absurde. *Nimis absona sunt hœc et absurda.* »

Tel fut le sentiment général sans doute ; car bientôt on ne trouva les trois ordres de Cajétan que dans ceux qui les combattaient.

Mais alors, ne pouvant plus défendre le principe, comment a-t-on pu garder la conclusion ? C'est un petit mystère, qui ne s'explique que par les services que cette conclusion rend à la plupart des thomistes. Et cependant :

§ 7° *Les impossibilités abondent dans la conclusion.*

En voici quelques-unes :

a) Elle dépasse les prémisses ;

b) Elle bouleverse les données philosophiques sur la hiérarchie des causes ;

c) Elle fait de la cause finale une cause matérielle ;

d) Elle établit dans l'univers un ordre impensable.

a) *La conclusion dépasse les prémisses.* — « Le Christ, voulu le premier dans l'ordre de cause finale, n'a été voulu qu'après le péché, dans l'ordre de cause matérielle ». Telle est la conclusion. Étudions-la.

« Le Christ voulu le premier dans l'ordre de cause finale » signifie qu'il est fin de la création, c'est-à-dire, que tout a été fait pour lui, pour sa gloire. Il est donc indépendant de la création, ou il faudrait prouver que Dieu n'aurait pu réaliser l'Incarnation sans être obligé de créer pour lui les hommes et les anges. Sans doute on compare ceux-ci, par rapport au Christ, à des moyens par rapport à la fin. Mais c'est une comparaison qui cloche, si l'on veut dire que les créatures influent sur l'existence du Christ comme les moyens sur la fin. On veut dire seulement : Comme la fin, dans l'intention de celui qui agit, a la priorité sur les moyens, ainsi le Christ a la priorité sur la création. Il faut remarquer de plus, que les créatures ont été faites, non pour que l'Incarnation eût lieu, mais pour glorifier le Verbe incarné.

Lorsqu'on dit que le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale, on affirme ceci : Le Christ est absolument indépendant de la création, et celle-ci dépend du Christ, si bien que, dans l'ordre actuel des choses, rien n'existe que pour le Christ et à cause du Christ (1).

Voilà une priorité qui devrait commander, semble-t-il, toute la série des opérations. Pas du tout, répond Cajétan. Dans l'ordre de cause matérielle, c'est-à-dire, dans l'ordre du péché à réparer, le Christ vient après le péché.

Nous l'admettons volontiers, mais seulement *dans l'ordre du péché à réparer*. Sans le péché, le Christ ne saurait être rédempteur et nous disons : Pas de péché, pas de rédempteur. Et c'est la conclusion qui s'impose, croyons-nous, aux esprits ordinaires. Elle est bien différente pour les autres : « Puisque le Christ est utile à l'homme en réparant

1. Qu'on se rappelle la définition de S[t] Thomas : « In his quæ volumus propter finem tota agendi ratio est finis. »

le péché, cela prouve que, sans le péché, le Christ n'aurait pas existé ! » C'est une conclusion qui dépasse les prémisses.

Mais pourquoi tient-on à cette conclusion ?

Pour le comprendre, il faut se rappeler que tout l'argument se développe au cours de la question : « Sans le péché, le Verbe se serait-il incarné ? » — On tient à prouver, à toute force, que l'Incarnation dépend du péché. Pour cela on ne recule devant aucun inconvénient philosophique.

b) *La conclusion bouleverse les données philosophiques sur la hiérarchie des causes.* — En effet, nous voici en présence de deux priorités ; l'une de l'ordre de cause finale, et l'autre, de l'ordre de cause matérielle. Laquelle de ces deux causes l'emportera-t-elle ? N'y a-t-il pas une hiérarchie des causes ? Est-ce que la cause finale n'est pas la plus importante, celle qui met en mouvement la cause efficiente elle-même ? A plus forte raison est-elle supérieure à la cause matérielle.

Si elle domine toutes les causes, comment sera-t-elle, je ne dis pas *neutralisée*, mais commandée par la cause matérielle ? Jusqu'à un certain point, on pourrait comprendre que l'on raisonnât ainsi : « Voici la priorité de cause finale et celle de cause matérielle qui sont en présence. On les constate toutes les deux à propos du Christ. Quelle est celle qui domine ? — Dans le doute, mettons qu'elles se neutralisent et qu'on ne peut parler de priorité. » Ce langage serait déjà une injustice, puisque ce serait dépouiller la cause finale de sa prééminence. — Mais comment admettre que la cause, la moindre dans l'échelle des causes, l'emporte sur celle qui est la première de toutes ? C'est une conclusion qui heurte l'esprit et qui est en opposition formelle avec l'enseignement de S^{t} Thomas. D'après le D^{r} Angélique, la cause finale est la première dans l'ordre des causes, parce que « *Agens non agit nisi propter finem et ab agente materia movetur ad formam ; unde dicitur quod finis est causa cau-*

sarum. (I. P, q. V, art. 2., ad 1^{um}) (1). Tous, thomistes et scotistes, sont d'accord sur ce point, je n'en doute pas, tant qu'on examine la cause finale dans les régions sereines des principes. Mais la fait-on intervenir dans la discussion du motif de l'Incarnation ? Alors toutes les notions sont bouleversées ; car, il faut que tout, même les principes les plus indiscutables de la philosophie, s'ajustent au fameux axiome : « Pas de péché, pas d'Incarnation. » Voilà pourquoi les Cajétaniens privent de toute vertu la cause finale. Ils font *de la cause des causes* l'humble suivante de la dernière des causes, de la cause matérielle. C'est beaucoup d'injustice, avouons-le. Mais c'est plus qu'une injustice ; c'est une métamorphose. En effet :

c) *La conclusion oblige à faire de la cause finale une cause matérielle.* — Car voici l'énoncé de la fameuse cause matérielle : « Dans l'ordre de cause matérielle, disent Cajétan et ses nombreux disciples, le Christ n'a pas la priorité, puisqu'il est voulu pour réparer le péché. Donc pas de péché, pas de Christ. »

Nous l'avons déjà fait remarquer, on doit dire : Pas de péché, pas de réparateur du péché, c'est-à-dire, pas de Rédempteur.

Mais on ne saurait conclure : « Pas de péché, pas de Christ, » qu'autant que l'on aurait prouvé que l'Incarnation n'a été voulue que pour la Rédemption. Or c'est la ques-

1. Un peu plus loin le Dr Angélique dit (I. P., q. cv, a. 5, Concl.) : « Ad ejus evidentiam considerandum est, quod cum sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum ; *finis* vero et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis qui movet agentem ; secundo vero agens ; tertio autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum, quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus ». — Voilà pourquoi Lessius dit : « La prépondérance de la fin est même d'une certaine manière plus grande que celle de la cause efficiente. Car celle-ci ne se détermine à agir qu'en vue de la fin et c'est cette fin qui règle le mode et la mesure de son opération. La fin est, par conséquent, la première des causes » (*Des Perf. Divines*, Liv. X, chap. v, n° 55).

tion discutée. — Et si cela était prouvé, on serait dans l'ordre de cause finale.

En effet, qu'est-ce que la cause matérielle ? C'est celle, nous disent les philosophes, qui unie à la forme constitue l'effet.

Dans le cas présent, la Rédemption est l'effet obtenu ; les mérites qui rachètent le péché sont la forme, et le péché à racheter est la matière. Impossible de donner au Christ le titre de Rédempteur sans péché à réparer. — Mais un titre constitue-t-il la personne ? Si un roi n'a pas d'ennemis à vaincre, le titre de *victorieux* ne saurait lui convenir ; cesserait-il pour cela d'exister ?

Sans le péché à réparer, le Christ ne saurait être rédempteur, c'est vrai ; car alors la cause matérielle, qui doit contribuer à produire l'effet de rédemption, ferait défaut. Mais lorsqu'on ajoute : « Donc sans péché, pas d'Incarnation », reste-t-on dans l'ordre de cause matérielle ? Il faudrait pour cela que le péché entrât comme matière dans l'Incarnation !

C'est donc qu'on passe à l'ordre de cause finale : « La fin, dit S^t^ Thomas, est ce pourquoi une chose est faite, comme la santé peut être la fin de la promenade (1). »

Puisqu'il n'y a pas d'Incarnation sans péché à réparer, c'est donc que l'Incarnation est faite pour le péché à réparer ; le péché à réparer est bien la cause finale et l'Incarnation est le moyen.

Qu'il en est ainsi, nous en avons la preuve dans ce que le D^r^ Angélique dit de la cause et de l'effet. — Je demande pardon au lecteur d'insister sur de telles évidences.

« *Videmus quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato.* » (I. P, q. v., a. IV, concl.)

Dans la cause qui produit l'effet, on trouve en premier lieu la fin à atteindre qui sollicite l'agent ou cause efficiente ;

1. Finis est cujus causâ aliquid fit, sicut sanitas dicitur causa ambulationis. (Com. Lect. V, Phys. lib. II)

2° l'action de cet agent, les moyens qu'il prend pour produire l'effet ; 3° l'effet. — Si le péché à réparer est cause de l'Incarnation, il faudra que ce soit la Rédemption qui sollicite l'agent supérieur ou Dieu, qu'il lui fasse produire l'Incarnation pour tendre vers l'effet, et que, par l'application des mérites du Verbe Incarné, il produise l'effet, c'est-à-dire, la Rédemption (1). D'après les thomistes, les choses se passent ainsi, et leur cause matérielle est bel et bien la cause finale; et dès lors, la conclusion Cajétanienne devient impossible. On ne saurait dire : « Dans l'ordre de cause matérielle, le Christ n'a pas la priorité. » Le péché à réparer étant l'effet recherché dans l'Incarnation, nous sommes dans l'ordre de cause finale et non dans l'ordre de cause matérielle.

d) *Cette conclusion établit dans l'univers un ordre impensable.* — En effet, si nous l'admettons, à quel résultat aboutissons-nous ?

Nous avons l'homme fait pour le Christ et le Christ voulu pour le péché à réparer. L'homme dépend donc du Christ et le Christ du péché.

Pour arriver à l'existence de l'homme, il nous faudra celle du Christ et antérieurement celle du péché, c'est-à-dire, d'un acte libre de cet homme.

D'où l'ordre suivant, si on ne veut faire litière des données philosophiques admises dans tous les siècles ; Dieu a voulu (permis) : 1° le péché à réparer ; 2° le Christ ; 3° l'homme.

Comme on comprend le cri de Catharin : « Nimis enim absona sunt hæc et absurda ! » Et voilà pourtant la conclusion dont se servent de plus en plus les thomistes, pour répondre aux objections que leurs adversaires tirent de la Tradition.

Nous l'avons dit, les trois ordres de Cajétan soulevèrent

1. In causando 1° invenitur bonum et finis qui movet efficientem ; 2° actio efficientis movens ad formam ; 3° advenit forma (Ibid.)

un *tolle* général. On crut prudent de jeter le principe par dessus bord. — Mais comment conserver la conclusion sans les prémisses ? Ceux qui ne voulurent pas lâcher les deux priorités de l'ordre de cause finale et de l'ordre de cause matérielle cherchèrent une base à leur conclusion, une base qui permît d'accoupler les deux priorités. Les efforts tentés, la variété des systèmes élaborés, chaque auteur, pour ainsi dire, proposant sa solution, tout cela prouve que l'esprit n'est pas satisfait et que chacun croit qu'avant lui du moins, on n'a pas su trouver la raison adéquate (1). Il me semble bien que cette conviction est fondée. Tachons d'éclaicir cette question.

CHAPITRE II

MOLINA

Sommaire : 1° Tentative de Suarez. — 2° Ce qui différencie Molina de Cajétan. — 3° Décrets en Dieu. — 4° Molina les biffe. — 5° Critique. Molina suppose prouvé ce qui est à prouver. Il transpose le problème. — 6° Le monde qu'il décrit est composé d'éléments qui s'excluent. — 7° En réalité, il veut faire des deux causes totales de Suarez les éléments d'un motif intégral. Le peut-il ? — 8° Il rétablit les décrets.

§ 1° *Tentative de Suarez.* — Nous ne saurions étudier tous ces systèmes si multipliés. Molina, les Salmanticenses et le Cardinal Billot nous donneront l'occasion de voir dans toute leur force les arguments qui sont employés habituellement.

Avant d'entreprendre l'examen de ces auteurs, il sera utile de mentionner une tentative, faite en dehors de Cajétan, pour concilier ces deux priorités. Il s'agit de celle de Suarez.

Cependant, il faut bien le remarquer, Suarez n'est pas

1. Les Salmanticenses, après la liste des théologiens qui ont embrassé la conclusion de Cajétan et que nous avons cités, ajoutent : « Relati auctores varias invenerunt vias explicandi hanc connexionem » (Ibid. n° 26 p. 288). Ils combattent ces diverses solutions et présentent la leur.

Cajétanien (1). La solution qu'il propose a reçu le nom d'*opinion moyenne* et cela, parce qu'elle prétend s'établir entre l'opinion thomiste et scotiste ; — entre le *oui* et le *non* ; par le fait, elle est aussi conforme et aussi opposée en même temps à l'une qu'à l'autre, comme nous aurons l'occasion de le faire remarquer. Elle prétend donner à l'Incarnation le motif des thomistes et des scotistes à la fois, sans un essai de conciliation.

Voici la solution qu'il propose. Il y a une double cause finale *totale* de l'Incarnation. Celle-ci est voulue pour la gloire de Dieu, pour l'excellence du mystère lui-même et la perfection de l'univers (2).

C'est une cause finale totale.

L'Incarnation est voulue, de plus, pour la réparation du péché. — C'est une autre cause finale totale. Or, chaque cause ou motif, en absence de l'autre, doit provoquer l'Incarnation.

Suarez donne donc à un effet deux causes finales totales ; ce qui est impossible. En effet, ou les deux causes agissent de concert pour produire l'effet, et, dès lors, il n'y a que deux causes partielles et non totales ; ou bien une seule agit, et il n'y a de cet effet qu'une seule cause totale. Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel motif aurait pu faire sur Dieu pour le déterminer à décréter l'Incarnation dans telle ou telle hypothèse. On cherche quel est le motif qui, *dans l'état actuel*, l'a porté à réaliser ce grand mystère. Il ne saurait y avoir un double motif total. Voilà pourquoi Suarez n'a pas fait école. Il est resté seul de son opinion. Ce qu'il proposait était facile à saisir et heurtait trop évidemment la notion de cause finale (3).

1. Suarez combat vigoureusement les trois ordres de Cajétan. Il dit avec raison que sa cause matérielle est en réalité une cause finale.

2. Observons ici que ce n'est pas le motif que donnent les Scotistes ; nous le verrons plus loin.

3. D'après les RR. PP. Jésuites, il n'y a que des anonymes parmi les partisans de Suarez dans cette question.

Cette précision donnée, passons à l'étude de Molina.

§ 2° *Ce qui différencie Molina de Cajétan.* — Il s'agit de concilier les deux propositions que les thomistes trouvent dans la Tradition : « Tout a été fait pour le Christ » et, « Sans le péché, il n'y aurait pas eu d'Incarnation. » Cajétan, nous l'avons vu, établit trois ordres pour en faire découler les deux priorités de cause matérielle et de cause finale et conclure : « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale ; mais le péché a la priorité dans l'ordre de cause matérielle ; voilà pourquoi, sans le péché, il n'y aurait pas eu d'Incarnation. »

Molina n'admet pas les ordres de Cajétan et prétend faire disparaître toute priorité. Car Dieu voit tous les possibles d'un seul acte de son intelligence, et d'un seul acte de sa volonté il rend futurs les possibles qu'il choisit. Il a vu l'Incarnation motivée par la Rédemption et la création motivée par l'Incarnation. — Ainsi, il n'y aurait aucune priorité dans la création et, dès lors, aucune nécessité de multiplier les décrets de Dieu.

Pour nous initier à sa théorie, rappelons ce que sont les décrets :

§ 3° *Décrets en Dieu.* — Dieu est un acte pur ; donc, de toute éternité, il voit tous les possibles par un acte très simple de son intelligence ; par un acte très simple de sa volonté, il veut tous les futurs. Mais quelle complexité dans ce qui est ainsi voulu par un acte très simple ! Je le sais par expérience ; à chaque instant, je puis orienter ma vie en des directions diverses et même opposées, et la Providence divine a voulu que pas un seul acte du membre restât sans répercussion sur le corps entier. Dix justes eussent suffi à préserver de la ruine les villes maudites. Nous pouvons dire que la vie de ce monde est faite d'actions et de réactions des agents libres, et que tout est relations de cause et d'effet, tout est fin et moyen.

A la vue de cette complexité infinie, la faiblesse de notre esprit nous oblige, pour en comprendre quelque chose, d'y introduire des distinctions, et de fixer en Dieu des instants et des moments en disant : « Dieu a voulu ceci avant cela, parce qu'il a voulu la fin avant les moyens, la cause avant l'effet. »

Ainsi parlent les premiers thomistes et les scotistes dans la question du motif de l'Incarnation.

Dieu ne voulut pas d'abord l'Incarnation, disent les thomistes; il ne l'a décrétée que pour racheter l'homme tombé.

Dieu voulut d'abord l'Incarnation, répondent les scotistes ; et pour racheter l'homme, il voulut que le Christ devînt Rédempteur, c'est-à-dire, qu'il souffrît.

Parfois scotistes et thomistes se sont reproché d'introduire des changements dans les décrets divins. C'est à tort, me semble-t-il. Ils sont d'accord, en effet, pour dire qu'en Dieu, il ne peut y avoir qu'un seul acte, et leur manière de parler est imposée par la faiblesse de notre esprit. C'est ainsi que nous devons nous exprimer, si nous voulons comprendre quelque chose dans cet acte unique de Dieu, et si nous voulons nous faire comprendre.

Tant que ce langage des scotistes et des premiers thomistes sera employé, tant qu'on parlera de décrets en Dieu, il sera impossible de ne pas admettre des priorités indépendantes dans cet univers et, par le fait, il sera impossible de marier ensemble ces deux propositions : « Tout a été fait pour le Christ » et « Le Christ dépend du péché » ; c'est-à-dire : « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale, tandis que dans l'ordre de cause matérielle, la priorité appartient au péché. »

§ 4° *Molina biffe les décrets.* — Comment faire disparaître les priorités ? C'est bien simple ; pour empêcher l'effet il n'y a qu'à supprimer la cause. Il faut biffer les décrets de Scot, s'écrie Molina (1).

1. Exterminanda omnino videntur instantia Scoti et *aliorum*

Il fut le premier, je crois, à pousser ce cri de guerre. Pour nous rendre compte des difficultés de la victoire, il nous suffira de suivre les théologiens que nous étudions dans les manœuvres embrouillées, parce que savantes, sans doute, auxquelles ils doivent recourir. — Ils cherchent tous à résoudre la difficulté par un appel à la prescience divine et à la simplicité du vouloir divin. Étudions Molina (1).

« Dieu avant tout acte de volonté, dit-il, considère les divers ordres de créatures qu'il pourrait produire. Il voit ce que chacune des créatures libres pourrait faire dans les circonstances infiniment variées dans lesquelles elle pourrait se trouver, ainsi que toutes les relations de cause et d'effet qui se multiplient parmi les êtres créés. Il pouvait ne permettre la ruine du genre humain qu'à la condition de le relever par le Christ, comme aussi, il pouvait, en même temps, vouloir l'Incarnation, à la condition seulement de lui donner la Rédemption, comme motif intégrant. — Ce pendant Dieu voyait qu'il conviendrait que le Christ, voulu à l'occasion du péché, fût tête des anges et que toute la création fût faite pour sa gloire. Et ce monde possible, ainsi considéré, Dieu le créa par un acte de sa volonté...Dans cet acte il n'y a donc ni priorité, ni postériorité ; il n'y a ni décrets, ni instants. »

1. Cum vero habitudines finium, rerumque omnium inter se plenissime cognosceret (Deus) integrumque illi esset non velle permittere ruinam generis humani, nisi per Christum felicissime vellet ei subvenire, neque item velle Incarnationem nisi tanquam partem sui finis integri adjunctam haberet reparationem generis humani...

Tunc vero unico actu suæ voluntatis, ita elegisse simul totum eum ordinem qui speciales naturæ, gratiæ et unionis hypostaticæ ordines complectitur... ut in eo admirabili sapientiæ, naturæ, gratiæ, atque unionis hypostaticæ ordines inter se miro quodam modo intexeret, eorumque effectus nonnullos in se mutuo ordinaret...

Quare actu illo simul cætera omnia quæ ad naturam et gratiam spectant ordinavit in Christum tanquam in finem ; et incarnationem ipsam atque Christum, licet expetiverit, ut ideo essent, quia in se ipsis sunt majus bonum quam cætera, vicissim tamen voluit, ut forent in reparationem generis humani, tanquam in partem finis integri, sine quâ, juxta verisimiliorem sententiam, non foret Christi incarnatio (In 1am D. Thomæ, q. XXIII, a. IV, V, *De causa praedestinationis* ; memb. VII).

Ainsi Molina n'admet pas les trois ordres de Cajétan ; ils les unit de telle sorte qu'il n'y ait aucune priorité entre eux. Car « il est *convenable* que tout soit fait pour le Christ, et il est *vraisemblable* que Dieu n'aurait pas permis la chute de l'homme, s'il n'avait pas voulu la réparation par l'Incarnation. » — Voilà donc l'ordre de la nature et de la grâce dépendant du Christ, tandis que le Christ dépend à son tour du péché à réparer. Ce sont bien les deux priorités de Cajétan. Mais comment se fait-il que dans la pratique et objectivement les deux priorités disparaissent, si bien que Dieu ne doive et ne puisse porter qu'un seul décret ? C'est bien simple.

Molina pose ce principe : « On ne saurait établir de priorités entre les différents ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique, lorsque ce qui est futur dans l'un dépend de ce qui est futur dans l'autre. » Or, a-t-il dit, les trois ordres dépendent l'un de l'autre. »

§ 5° *Critique. Molina suppose prouvé ce qui est à prouver. Il transpose le problème.* — Malheureusement pour l'auteur de la solution, c'est cette dépendance mutuelle des trois ordres qui est en question. On ne saurait donc s'en servir pour résoudre le problème, et de cette dépendance mutuelle Molina ne donne que des affirmations. Cette *convenance* que tout soit créé pour le Christ, et cette *vraisemblance* que le péché à réparer comporte l'Incarnation peuvent-elles coexister ? — Dire que les trois ordres dépendent l'un de l'autre, c'est dire que le problème est résolu ; c'est dire que le 3e ordre, l'Incarnation dépend des deux premiers ordres — du péché à réparer; et que les deux premires ordres, — la nature et la grâce, — dépendent du 3eme, l'Incarnation; on suppose donc prouvé ce qui est à prouver et on s'en sert pour résoudre la difficulté.

Mais laissons ce cercle vicieux qui, à lui seul, démolit la solution proposée.

Étudions le monde possible que Dieu aurait décrété. On se demande comment un théologien a pu combattre les décrets en Dieu, pour les remplacer par un pareil système.

Le monde possible, que Dieu a rendu futur, a été vu avec toutes les relations de cause et d'effet, toutes les priorités et postériorités que nous constatons. Au lieu de les étudier dans la volonté divine, il nous faut les examiner dans son intelligence. Mais comment pourrons-nous nous faire une idée des relations de cause et d'effet que nous découvrirons dans cette « connaissance » ; comment pourrons-nous exprimer ce que nous concevons si nous ne parlons pas le langage humain en disant : « Dieu vit d'abord, par ex., la chute de l'homme, puis la grande convenance de son relèvement par l'Incarnation ? » Aussi, le problème se pose-t-il dans la connaissance, au lieu de se poser dans l'acte de la volonté.

Or n'est-il pas plus logique de le rattacher à la volonté ? En effet, suivant notre manière de parler, Dieu voit d'abord tous les possibles. Mais ces possibles, qui est-ce qui les rend futurs, si ce n'est un décret, c'est-à-dire, un acte de la volonté de Dieu ? C'est donc à celle-ci qu'ils appartiennent plus particulièrement. On a toute raison de les lui laisser.

Mais la volonté n'opère que d'après l'intelligence. Si pour comprendre l'acte de l'intelligence divine, il nous faut rétablir des séries, à chaque série correspondra un acte de volonté ou décret. On a vu que les séries de Molina sont plus nombreuses que les décrets de Scot, et des thomistes.

§ 6° *Le monde qu'il décrit est composé d'éléments qui s'excluent.* — En effet, si Molina a raison dans chaque possible qu'il considère, il a complètement tort de vouloir faire un seul monde de ces différents possibles qui s'excluent. Ce n'est pas le même monde possible qui persévère, c'est une succession de mondes possibles.

En effet, le monde des anges et des hommes, sans le Christ, est un monde possible ;

C'est un autre monde possible que celui où l'on introduit le Rédempteur ;

Un tout autre monde que celui, où le Rédempteur est tête des Anges.

Enfin bouleversement complet et monde possible absolument en opposition avec les précédents que celui où le Christ est cause finale.

Chacun de ces mondes est possible séparément ; mais de leur ensemble on ne saurait faire un seul monde. On y trouve, en effet, des éléments qui ne sauraient coexister. Dieu lui-même ne peut pas faire que le Christ soit cause finale de la création et que pourtant il n'ait été voulu qu'à l'occasion du péché, pas plus qu'il ne saurait faire que Pierre par ex., soit en même temps et, sous le même rapport, le père et le fils de Jean.

§ 7° *En réalité, Molina prend les deux causes finales, totales de Suarez et il en fait les éléments du motif intégral de l'Incarnation. Le peut-il* ? — Nous pouvons nous déterminer à une résolution pour plusieurs motifs, si bien que, si un motif venait à faire défaut, nous ne tiendrions pas notre résolution. Je puis me décider à faire le voyage de Rome pour visiter la ville d'abord, mais aussi pour voir le Pape et consoler un de mes amis qui est gravement malade ; si bien que je renoncerais au voyage si j'apprenais, avant mon départ, que je ne pourrai pas voir le Pape ou que mon ami est mort. Dans ce cas, je puis dire en toute vérité : sans audience du pape, pas de voyage ; ou encore : sans visite à mon ami, pas de voyage. Alors ces différents motifs du voyage ne sont que des éléments qui, réunis ensemble ou additionnés, donnent comme total le motif intégral du voyage.

Mais on enseigne aux enfants qu'on ne peut additionner

que des objets de même nature. Il faudra donc que les différents motifs puissent coexister. S'ils s'excluent, impossible d'en faire un motif intégral.

Ainsi Dieu aurait pu décréter l'Incarnation 1° comme cause finale de la création ; 2° comme cause méritoire de la gratification des hommes et des Anges, 3° enfin comme Rédemption pour l'homme s'il venait à tomber, si bien que l'une ou l'autre de ces conditions faisant défaut, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu. Ces trois conditions étant de même ordre peuvent se totaliser pour ne faire qu'un seul motif intégral ; elles disent, en effet, trois utilités pour la créature : l'existence, la surnaturalisation, et la Rédemption. Qu'une condition fasse défaut, et il n'y a plus de motif intégral de l'Incarnation.

Est-ce le cas pour le motif intégral de Molina ?

Comme réponse contentons-nous d'observer qu'il y a opposition entre ces deux propositions : « L'Incarnation a été voulue comme cause finale de la création », et « l'Incarnation est cause finale de la création. »

Dans le 1er cas, elle est voulue pour que la création ait une raison d'être. Elle est donc une utilité pour la création, l'utilité primordiale, celle de l'existence. Cette utilité est, en vérité, le motif de l'Incarnation et celle-ci dépend de la création.

Dans le second cas, au contraire, l'Incarnation est la raison d'être de la création ; celle-ci est faite pour glorifier le Christ qui, lui, ne dépend nullement de la création ; tandis que celle-ci n'existerait pas sans l'Incarnation.

Or c'est cette seconde proposition que nous trouvons dans Molina lorsqu'il nous dit : « Il convenait que tout fût créé pour la gloire du Christ. »

Dès lors, dans ces deux propositions qu'il veut marier ensemble : « L'homme fait pour la gloire du Christ », et « le Christ voulu pour réparer le péché », nous trouvons deux utilités qui se combattent. On ne saurait donc les

additionner. Tout au plus, pourrait-on les comparer pour savoir quelle est celle qui l'emporte.

Molina ne peut donc faire des deux causes finales totales de Suarez les éléments du motif intégral de l'Incarnation. Ajoutons enfin que Molina fait disparaître les priorités en supposant prouvé ce qui est à prouver, c'est-à-dire, que l'Incarnation dépend du péché ; il en fait un postulat dont il se sert pour conclure qu'il n'y a ni priorité dans les créatures, ni décrets en Dieu.

§ 8° *Molina rétablit les décrets.* — Il admet en effet, deux ordres de la grâce, l'un qui a servi pour les Anges et pour Adam innocent, l'autre qui dépend du Christ et qui sauve les prédestinés. N'y a-t-il pas priorité entre les deux ordres, puisque l'un remplace et continue le travail de l'autre, et que l'un dépend du Christ, tandis que l'autre n'en dépend pas ?

Il combat les trois ordres de Cajétan, parce qu'on ne saurait donner la priorité à l'ordre de la grâce sur le Christ, *sans danger d'errer dans la foi. Le Christ ne serait plus le premier des prédestinés.* — Mais à ce compte, n'y a-t-il pas danger d'errer dans la foi, que de mettre le Christ *sur le même plan que les créatures*, comme prétend le faire Molina ?

D'autre part, s'il n'y a aucune priorité dans ce monde, comment Molina peut-il conclure : Pas de péché, pas d'Incarnation. N'est-ce pas admettre une priorité, c'est-à-dire, une cause indépendante de son effet ? Et s'il croit pouvoir conclure de la cause à l'effet, une seule conclusion reste possible : « Pas de péché, pas de création. » En effet, *causa causæ est causa causati.* Pas de péché, pas de Christ ; pas de Christ, pas de création. — Et si le monde existe, il faudra admettre nécessairement l'ordre suivant : Dieu a voulu (permis): 1° le péché ; 2° le Christ ; 3° la création.

C'est l'ordre impensable déjà constaté.

Molina laisse donc le problème avec toutes ses difficultés.

CHAPITRE III

LES SALMANTICENSES.

SOMMAIRE : 1° Vue générale. — 2° Molina et Salamanque. — 3° Dieu peut voir la double priorité et la double dépendance. — 4° Le monde des Salmanticenses se compose d'éléments qui s'excluent. — 5° Comment concilient-ils ces éléments ? — 6° Une précision qui s'impose. — 7° Définition du *finis qui* et du *finis cui*. — 8° Les Salmanticences changent le *finis qui* en *finis cui*. — 9° Ils allèguent l'autorité de saint Thomas. — 10 Discussion des exemples donnés par saint Thomas. Les étoiles. Le Roi. — 11° Complément de la pensée de saint Thomas. — 12 Question générale de la dépendance mutuelle. — 13° Contre-épreuve. Le système de Scot s'adapte à l'exposition Molina-Salamanque. — 14° Un seul décret en Dieu. — 15° Priorités *a quo*, *in quo*, et d'intelligence. — 16° Mise en forme du raisonnement des Salmanticenses. Critique. — 17° On applique aux deux priorités les règles établies par les Salmanticenses. — 18° Conclusion.

§ 1° *Vue générale.* — Les Salmanticenses embrassent la conclusion de Cajétan sans admettre son principe. Cajétan demande au moins trois décrets en Dieu ; ils ne veulent en admettre qu'un seul. Pour eux, il n'y a en Dieu que deux instants : le 1er, où il voit tout ; le second, où il décrète tout ce qui doit arriver.

Cajétan, comme les thomistes *purs*, suppose que la prévision des péchés des hommes a précédé le décret de l'Incarnation. Les Salmanticenses veulent que le Christ ait été voulu le premier dans l'ordre de cause finale ; c'est l'enseignement de la Révélation (1), de St Thomas (2) et de la raison (3).

Et puis on ne saurait nier qu'il y a des péchés qui dépen-

1. Testimonia Scripturæ n° 4 allegata id non obscurè persuadent..., et sic docent quamplures discipuli D. Thomæ (Tract. XXI, disp. II, dub. 1. n° 26, p. 288. — Paris, Victor Palmé, 1878).

2. Nous avons déjà cité S. Thomas, p. 106.

3. Negari non potest fuisse aliqua peccata pro quorum remedio prædestinatus est Christus, quæ tamen non potuerunt futura esse aut futura prævideri in aliquo signo priori ad ipsius prædestinationem. Nam blasphemiæ, injustitiæ et alia peccata contra personam Christi specialiter commissa non potuerunt pro priori ad Christum simpliciter prævideri futura, cum dependeant ab ipso Christo sicut ab objecto *(Ibid.)*.

dent du Christ, comme de leur objet. Ils ne pouvaient être connus comme futurs avant le décret de l'Incarnation. Il faut donc admettre que le Christ a été le premier voulu, le premier prédestiné. Et cela cadre avec la raison et la manière de faire de la Providence.

D'autre part, l'Écriture et les Pères affirment que le Verbe s'est Incarné pour sauver l'homme pécheur et qu'il ne se serait pas incarné sans le péché de l'homme.

Il s'agit donc de concilier ces deux priorités : « Le Christ a été voulu le premier dans l'ordre de cause finale, i. e., tout a été fait pour sa gloire » ; et « le péché de l'homme a la priorité sur l'Incarnation. »

Comment vont-ils procéder ?

§ 2° *Molina et Salamanque.* — Dans la liste des théologiens qu'ils citent comme disciples de Cajétan, mais avec un seul décret en Dieu, ils ne mentionnent pas Molina ; et pourtant ils ne doivent pas l'ignorer, puisque, à son exemple, ils procèdent à la solution du problème par un appel à la prescience divine et à la simplicité du vouloir divin. Par un seul acte, Dieu voit tous les possibles ; par un seul décret, il détermine tous les futurs :

Voici la différence. Lorsqu'il s'agit de concilier des priorités, ce qui est nécessaire pour les deux propositions connues, Molina apporte comme raison « qu'il ne saurait y avoir de priorité entre les trois ordres de Cajétan, lorsque ce qui est futur dans l'un dépend de ce qui est futur dans l'autre. » Il fait disparaître toute priorité.

Nous avons vu que la conclusion qu'il tire repose sur un sophisme. Les Salmanticenses ont dû s'en rendre compte, puisqu'ils cherchent la solution du problème de façon différente.

Ils maintiennent les deux priorités, mais ils prétendent qu'elles peuvent coexister ; que dès lors, Dieu peut les voir par un seul acte de son intelligence et les vouloir par un seul décret.

C'est bien à démontrer la possibilité de cette coexistence que les Salmanticenses emploient tous leurs raisonnements, nécessairement embrouillés, comme nous le verrons.

« En résumé, disent-ils, il nous faut prouver comment l'Incarnation a été voulue en elle-même, comme fin des créatures et comment cependant, en vertu du même décret, elle a été voulue comme remède du péché, et dépendamment du péché.

» Dieu peut voir et vouloir par un seul acte un monde où nous trouvons le Christ indépendant de la création et dépendant du péché de l'homme et en même temps, l'homme dépendant et indépendant du Christ (1). » — Car tel est le problème à résoudre. Suivons les Salmanticenses dans leurs explications.

§ 3° *Dieu peut voir cette double priorité et cette double dépendance.* — Par un seul acte de son intelligence, Dieu voit tous les possibles. Il a donc vu comme possible notre monde actuel, composé d'anges, d'hommes et d'autres créatures. Il a vu, comme possible, que le premier homme reçût la justice originelle, à la condition de la perdre pour lui et pour ses descendants, s'il venait à pécher. Il a vu aussi la possibilité de l'Incarnation, d'où résulterait le Christ, capable de mérites et de satisfactions infinis, vu la dignité de la personne.

Il vit que le Christ, à cause de son excellence infinie, avait toute aptitude à devenir fin des créatures et à être cause de la création, comme aussi de l'élection ou de la prédestination des hommes à la gloire ; si bien que tous ces effets se rapporteraient au Christ comme à leur fin et dépendraient de lui dans l'ordre de cause finale (2).

1. Brevius nobis procedendum est, declarando simul, qualiter Incarnatio potuerit per se intendi per modum finis aliorum et simul connexive ex vi ejusdem decreti ad remedium peccati et dependenter ab illo (Tract. XXI, disp. 2, n° 5).

2. Ita ut omnes hi effectus respicerent Christum ut finem, dependerentque ab eo in genere causæ finalis. (Tract. XXI, disp. 11, n° 7, p. 268).

Dieu vit, de plus, que les péchés, soit d'Adam, soit de ses descendants, seraient une matière suffisante à la prédestination du Christ pour leur réparation, de telle manière que sa prédestination fût conditionnée à la Rédemption des hommes ; car on ne saurait douter que cette connexion ne soit du nombre des possibles. Enfin, il vit qu'on peut établir entre l'Incarnation et la Rédemption des hommes une connexion et une mutuelle dépendance telle que la permission du péché et sa réparation fussent voulues pour le Christ comme *finis cujus gratia* et fussent sous sa dépendance dans l'ordre de cause finale, et que d'autre part, l'Incarnation fût voulue pour le salut des hommes comme pour le *finis cui* ou son effet, et se rapportât au péché comme à une matière à détruire par ses satisfactions, et qu'ainsi, elle dépendît, à son tour, du péché dans l'ordre de *finis cui* et de cause matérielle (1).

Ainsi, ce n'est pas seulement la création et la prédestination, mais encore la permission du péché et sa réparation qui dépendent du Christ dans l'ordre de cause finale, c'est-à-dire, que tout cela a été voulu pour la gloire du Christ, et que, sans le Christ, rien de tout cela n'aurait existé dans le monde actuel ! Ce qui n'empêche pas le Christ de dépendre du salut du pécheur ! ! !

§ 4° *Le monde des Salmanticenses se compose d'éléments qui s'excluent.* — Ici, comme pour Molina, nous devons faire remarquer, ce qui paraît évident, que le monde avec le Christ indépendant de toute créature ne saurait être le même que le monde où le Christ dépend de la créature ; ce sont deux mondes qui s'excluent. On ne saurait dire du

1. Cognovit denique posse inter Incarnationem et peccati remedium sive hominum redemptionem eam connexionem et mutuam dependentiam constitui quod permissio peccati ejusque remedium ordinarentur in Christum tanquam in finem *cujus gratia* ab eoque dependerent in genere causæ finalis; e contra vero Christi Incarnatio ordinaretur in salutem hominum tanquam *finem cui*, sive effectum, respiceretque peccatum tanquam materiam destruendam per suam satisfactionem, ab illisque dependeret in genere tum causæ materialis tum etiam finalis *cui* (*Ibid.*, p. 269).

même Christ et de la même création : « Dans l'ordre de cause finale, le Christ a la priorité sur la création, et la création a la priorité sur le Christ. » Ce qui revient à dire « l'existence du Christ dépend de l'homme », et « l'existence de l'homme dépend du Christ. »

Cette mutuelle dépendance de deux êtres est l'affirmation de leur finalité réciproque. — Or comment concevoir deux êtres cause finale l'un de l'autre ? Chacun serait le premier et le dernier dans l'intention ; le premier et le dernier dans l'exécution ! !

Les Salmanticenses ne sauraient aller contre les données fondamentales de la philosophie. Comme tout le monde, ils admettent que deux priorités mutuelles ou deux dépendances réciproques ne sauraient coexister, lorsqu'elles ressortent d'un même genre de cause ou d'une même espèce de cause.

§ 5° *Comment concilient-ils ces éléments* ? Ces deux priorités peuvent coexister, répondent les Salmanticenses, lorsqu'elles ressortent de deux genres de cause ou de deux espèces d'un même genre. Or, c'est le cas pour les deux priorités qu'il s'agit de concilier. La cause finale, en effet, est un genre de cause qui renferme deux espèces : 1° le *finis qui*, ou *cujus*, ou encore, *cujus gratia* — et 2° le *finis cui*.

Lorsque nous disons : « Tout a été créé pour le Christ », nous sommes dans le *finis qui* et nous devons dire que le Christ a la priorité sur la création dans l'ordre du *finis qui*, et que la création dépend du Christ dans ce même ordre.

Par contre, lorsque nous disons : « Le Christ a été voulu pour le salut de l'homme », nous sommes dans l'ordre de *finis cui* ; l'homme a donc la priorité sur le Christ dans le même ordre.

Donc, la dépendance mutuelle du Christ et de l'homme — ou leur priorité réciproque, ressortant de deux espèces

différentes de cause, n'implique aucune impossibilité, et Dieu l'a pu voir dans le même monde qui est le nôtre (1).

Il s'agit donc pour les Salmanticenses de prouver que dans cette proposition : « Tout a été créé pour le Christ », nous sommes dans le *finis qui* ; et que, par contre, lorsque nous disons : « Le Christ a été voulu pour le rachat de l'homme », nous passons dans le *finis cui*.

Avant d'examiner les preuves qu'ils apportent, il nous faut préciser une affirmation des Salmanticenses ; et 2° rappeler les notions de *finis qui* et *cui* reçues dans l'École.

§ 6° *Une précision qui s'impose.* — Les doctes théologiens ne trouvent aucune difficulté à ce que l'Incarnation soit voulue dans l'ordre de *finis qui* à cause de sa propre *excellence* et comme *cause finale de la création* d'une part, et, d'autre part, dans l'ordre de *finis cui*, comme remède au péché ; car il n'y a aucune impossibilité à cette dépendance mutuelle, surtout si Dieu l'impose (2). Ainsi donc ils prétendent distinguer, sous l'étiquette bien séparée de *finis qui* ou *cujus gratia*, le motif de l'Incarnation ; et sous l'étiquette très précise de *finis cui*, son utilité. — Et voici que dans la catégorie des motifs de l'Incarnation ils mettent « son excellence et *sa destination à être fin de la création.* » *Deus voluerit Incarnationem...et tanquam omnium aliorum finem cujus gratia.* — C'est dire que l'Incarnation a été voulue comme raison d'être de la création et que celle-ci, sans

1. Et hæc mutua dependentia potest salvari intra idem genus causæ quando est subalternum sive continens sub se plures modos et quasi species causandi... Quod accidit in genere causæ finalis collatione facta inter finem *cujus gratia* et finem *cui*... Et secundum has rationes mutuo (possunt) dependere et se præcedere infra idem genus causæ finalis (*Ibid.*, n° 29, p. 291).

2. Supponendum est nullam esse repugnantiam in eo quod ita voluerit Deus Incarnationem propter ejus intrinsecam excellentiam et tanquam omnium aliorum finem proximum *cujus gratia* ; quod nihilominus etiam voluerit eamdem Incarnationem propter remedium peccati et salutem hominum tanquam propter *finem cui* sive effectum ; ita quod inter hæc fuerit ex parte objecti voliti mutua dependentia ; quatenus Incarnatio esset prior in ratione *finis cujus* quam nostra salus, hæc vero esset prior Incarnatione in genere *finis cui* et in ratione causæ materialis (*Ibid.*, n° 5, 267).

l'Incarnation, n'aurait pas eu lieu. Donc l'utilité primordiale de l'Incarnation est la création, puis la prédestination, enfin la Rédemption.

Faisons remarquer une confusion sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention au Chap. Molina § 6° et que commet Suarez lui-même. — Dire que l'Incarnation a été voulue « à cause de sa propre excellence », c'est dire qu'elle est indépendante d'un rapport quelconque avec la création et que Dieu, pour décréter l'Incarnation, n'a été mû que par la perfection, la beauté de ce mystère. — Au contraire, affirmer que l'Incarnation a été voulue « pour être fin de la création », c'est la faire dépendre de ses rapports avec la création. Dieu n'aurait été poussé à décréter l'Incarnation que en vue de la création, pour donner à celle-ci une fin, et, dès lors, le motif de l'Incarnation est l'utilité de la créature.

§ 7° *Définition du* finis qui *et du* finis cui. — On distingue deux sortes de fin : 1° le *finis qui* ou *cujus gratia*, ou bien *cujus*, à qui s'applique, en réalité, la définition de la fin : « Le bien que l'on recherche, par l'emploi des moyens appropriés » c'est donc l'effet désiré. 2° le *finis cui* indique le sujet pour lequel on recherche ce bien, à qui on veut être utile (1).

Dans cette question, les Cajétaniens donnent au péché le nom de *cause matérielle*, parce qu'il est la matière de la Rédemption (2).

1. Voici de quelle manière on définit habituellement ces fins : Finis *qui* vel *cujus* est illud bonum quod appetitur et cujus gratia media assumuntur (c'est la définition de S. Thomas : *Finis est cujus causa aliquid fit*). — Finis *cui* est illud subjectum sive illa persona cui vel propter quam appetitur tale bonum. In medico desiderante sanitatem ægroto finis *qui* est sanitas propter quam procurandam infirmo præscribuntur potiones ; finis *cui* est ipse infirmus cui sanitas desideratur (Gonet, O. P., *Clyp. theol. thomist.*, tom. VI, disp. V^a^, de Mot. Incarn.).

2. Tenendum est quod (Deus) decreverit quod Christus esset finis *cujus gratia* omnium operum divinorum pertinentium ad ordinem tam naturæ quam gratiæ et ut peccatum permissum esset materia circa quam redemptionis et genus humanum esset finis *cui* (Salm., n° 29, p. 291).

Il faut remarquer ici que, lorsqu'on dit : « Le Christ est la fin, le bien

Tout le monde concède que le *finis qui* domine et commande le *finis cui*.

Ainsi lorsqu'on dit : « La création est faite pour la gloire du Christ », nous sommes dans l'ordre du *finis qui* ou *cujus gratia*. Le bien recherché est la gloire du Christ ; elle est obtenue par la création. Nous y trouvons aussi le *finis cui* ; c'est le Christ pour qui la gloire est recherchée. Et on dit avec raison que le Christ a la priorité dans l'ordre de *finis qui* ou *cujus*.

Cependant il nous faut noter que les Salmanticenses insèrent une variante (est-ce distraction, est-ce préméditation ?) — qui pourrait leur servir pour confondre les deux espèces de cause finale. — C'est lorsqu'ils disent que Dieu a pu vouloir l'Incarnation pour le salut de l'homme comme pour le *finis cui* ou l'*effet*, « *tanquam propter* FINEM CUI *sive effectum.* »

Mais si le *finis cui* est l'effet, quelle différence entre le *finis qui* et le *finis cui* ? Ils signifieront tous deux l'effet à obtenir. Comment pourra-t-on indiquer celui pour qui on recherche l'effet ? Ce serait aux Salmanticenses de répondre.

Quoiqu'il en soit, nous devons étudier la question comme ils la présentent. Voici comment ils l'exposent :

La coexistence des deux priorités ou dépendance mutuelle est possible parce qu'elles ressortent de deux espèces d'un même genre de cause :

« Tout a été créé pour la gloire du Christ. » C'est le *finis qui*.

« Le Christ a été voulu pour le salut de l'homme. » C'est le *finis cui*.

Pourquoi ?

Je vois bien la raison qui fait désirer cette diversité d'éti-

cherché dans toutes les œuvres divines », il ne s'agit pas de l'existence du Christ, mais bien de sa gloire ; autrement le Christ dépendrait de la création, comme la fin des moyens.

quette, sous laquelle se cache un même produit ; c'est qu'il s'agit de faire dépendre les deux priorités de deux espèces de causes.

Tout le monde admet, en effet, qu'entre deux êtres il ne saurait y avoir dépendance mutuelle dans le même genre de cause ; c'est-à-dire, que A, par ex., ne saurait être cause finale de B et, en même temps, B, cause finale de A ; et ainsi pour les autres causes. — Il faut, dit-on, que cette dépendance mutuelle provienne sinon de deux causes de genre différent, au moins de deux espèces d'une même cause. — Or dans la cause finale on trouve deux espèces : le *finis qui*, et le *finis cui*.

§ 8° *Changement du* finis qui *en* finis cui. — Mais comment les Salmanticenses peuvent-ils dire : « Dans cette proposition : *Le Christ est voulu pour le salut des hommes* ; nous sommes dans l'ordre du *finis cui* ? » Je vois bien dans les hommes le *finis cui*, puisque c'est pour les hommes qu'on veut le salut, mais cela n'empêche pas, au contraire, cela implique le *finis qui*, c'est-à-dire, le bien recherché; le bien recherché, c'est le salut, par le moyen indiqué, par le Christ. — Partout où se trouve le *finis cui*, doit se trouver aussi le *finis qui* et réciproquement. On ne peut dire qu'on recherche pour quelqu'un un avantage sans dire qu'on lui désire, au moins, du bien en général ; or le bien, l'avantage recherché, c'est le *finis qui*.

Si les Salmanticenses disent avec raison que, dans la proposition indiquée, le Christ dépend des hommes dans l'ordre de *finis cui*, ils doivent dire, à plus forte raison, qu'il en dépend aussi dans l'ordre du *finis qui*, puisque le Christ est voulu pour *le salut* des hommes. — Et nous aurions ainsi très logiquement les hommes dépendant du Christ dans l'ordre du *finis qui* et du *finis cui*, puisqu'ils sont faits pour donner de la gloire au Christ ; et puis le Christ dépendant des hommes dans l'ordre des deux mêmes fins, puisqu'il

serait voulu pour leur assurer la Rédemption. Mais changer le *finis qui* en *finis cui* suivant les besoins de la discussion, cela rappelle trop le fameux : Je te baptise carpe.

Cependant les Salmanticenses cherchent à justifier cette métamorphose du *finis qui* en *finis cui* ; mais c'est plutôt par le poids de l'autorité que par la force des arguments.

La préposition *pour* exprime assez souvent, disent-ils, une relation de *finis qui* ; quelquefois cependant elle indique une relation d'utilité, c'est-à-dire de *finis cui*. Soit, A est voulu *pour* B ; si A est plus digne que B, la préposition *pour* exprimera une relation de *finis cui* et l'on dira : A dépend de B dans l'ordre de *finis cui* ; mais si A est moins digne que B, ce sera une relation de *finis qui* et l'on dira : A dépend de B dans l'ordre du *finis qui*.

§ 9° *Ils alléguent l'autorité de S^t Thomas.* — Mais comment justifier ce changement de *finis qui* en *finis cui* ? C'est surtout l'autorité de S^t Thomas qu'ils mettent en avant.

Voici ce que dit le D^r Angélique : « Lorsqu'on dit qu'une chose est faite pour une autre, — mettons A est fait pour B, — on peut l'entendre de deux manières : ou bien A est fait pour B comme pour sa fin, ce qu'on ne pourrait pas dire, s'il était plus parfait que B. On ne pourrait dire que la lune et les étoiles sont faites pour les hiboux et les chauves-souris. — Ou bien, A est fait pour B, parce que B, quoique moins parfait, tire une utilité de A ; c'est ainsi qu'on dit que le roi est fait pour le sujet, parce que celui-ci tire une utilité du gouvernement du roi (1). »

1. Dicendum quod dictio *propter* significet satis frequenter habitudinem ad finem *cujus gratia* ; nihilominus etiam non semel denotat respectum ad finem *cui*, sive utilitatis. Ubi autem dubium est quem finem, sive quam finis rationem significet, attendi ac considerari debet, quænam ex rationibus occurrentibus et inter se collatis sit perfectior : nam quæ perfectior fuerit significabitur ut finis *cujus gratia* ; quæ autem fuerit minus perfecta significabitur ut finis *cui*, licet dictio *propter* illi applicetur ; quia facta comparatione inter prædictas rationes, præstantior est ratio finis *cujus gratia* quam ratio finis *cui* sive subjecti cui provenit utilitas, ut liquet in gratia et gloria facta comparatione ad subjectum, ut constat ex Tract. 14, disp. 4, dub. 7. Cum ergo certum sit Christum Dominum esse bonum longe perfectius

§ 10° *Discussion des exemples donnés par S^t Thomas. Les étoiles. Le Roi.* — Avant de compléter la pensée du D^r Angélique — ce que les Salmanticenses auraient dû faire —, qu'il nous soit permis de discuter les deux exemples qui doivent justifier la distinction de la préposition *pour*.

Si on ne peut pas dire : « Les étoiles sont faites pour les hiboux », on ne le dit pas tout simplement, — et on exprimera la pensée très correctement en disant : « Les étoiles sont utiles aux hiboux, » et dans le système astronomique de S^t Thomas on serait peut-être obligé de parler ainsi. Car, dans ce système, la matière des astres est incorruptible et, par le fait, bien plus parfaite que la matière corruptible de notre terre. Ce n'est plus l'enseignement reçu et tout le monde sait qu'il n'y a qu'une seule matière cosmique. Or, il y a différents degrés dans cette matière. Au dernier degré nous trouvons la matière inorganique, telle qu'elle est dans les étoiles, puis la matière organique dans les végétaux, enfin plus parfaite, la matière organique dans les animaux. Ainsi, du point de vue de perfection, rien n'empêcherait de dire : « Les étoiles sont faites pour les hiboux. »

Prenons l'exemple du roi. Lorsqu'on dit : « Le roi est fait pour le manant », cela signifie que la dignité royale est faite pour les sujets, et non pas: «Cet homme, qui a le titre de roi, existe à cause des sujets. » On compare un bien par-

quam genus humanum, ideo cum in Scriptura et Patribus reperimus Christum prædestinatum fuisse et venisse propter nos et propter nostram salutem ; dictio *propter* quæ vel indifferens est, vel frequentius denotat finem *cujus gratia*, trahitur juxta subjectam materiam cui applicatur ut significet solum finem cui sive utilitatis. Quæ doctrina sumitur ex. D. Thoma in II D. 15, q. 1, a. 1, ad 6um. ubi similem difficultatem diluens ait : « Aliquid potest esse propter aliud dupliciter : aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium et principalem : et sic inconveniens est dicere quod aliquid sit propter vilius se, ut luna et stellæ propter noctuas et vespertiliones : cum finis sit potior his quæ sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas eo modo, quo posset dici regem esse propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax ». — Sic ergo licet dicatur Christum venisse propter salutem hominum, *propter* non repræsentat habitudinem ad finem *cujus gratia* et magis principalem, sed respectum ad finem *cui* sive utilitatis (*Ibid.*, n° 32, p. 294, 295).

ticulier, l'autorité royale, au bien général des sujets. Tout le monde admet que le bien général l'emporte sur le bien particulier. Voilà pourquoi on peut et on doit dire : « Le roi est fait pour les sujets, comme pour sa fin. »

C'est ainsi qu'on doit dire aussi : « Le Rédempteur est fait pour les hommes pécheurs. » Car, en réalité, ce qui est sacrifié dans le Christ pour sauver les hommes, c'est son impassibilité, c'est sa vie corporelle. Mais le bien qui est acquis aux hommes est d'un degré supérieur. Le Christ a donc pu sacrifier un bien inférieur à un bien supérieur et on doit dire : un bien inférieur dans le Christ a été sacrifié pour un bien supérieur dans les hommes : Le Rédempteur est fait pour le salut des hommes.

§ 11° *Complément de la pensée de S^t Thomas.* — Puisque les Salmanticenses, pour justifier leur assertion apportent pour toute raison l'autorité de S^t Thomas, il nous faut rappeler quel est le sentiment du D^r Angélique sur cette question. — Nous avons vu que le passage cité ne saurait donner raison aux *Salmanticenses*. — Mais il y a une autre question, qui a une grande parenté avec celle qui nous occupe, et où le D^r Angélique donne clairement son sentiment. Il se demande : « *Est-ce que toutes choses ont été faites pour l'homme* ? »

Parmi les êtres faits pour l'homme, il faut distinguer ceux qui sont destinés à la participation divine, c'est-à-dire à la vie surnaturelle, et ceux qui ne le sont pas. Ces derniers sont faits pour l'homme et leur utilité pour l'homme est leur raison d'être ; ajoutons, pour rester dans la note de la discussion : leur *finis qui*. — Au contraire les êtres, qui seraient destinés à la vie surnaturelle, ne sauraient dépendre, dans leur existence, de leur utilité pour l'homme.

C'est ainsi que les anges et tout le reste dans l'univers ont été créés pour l'homme, avec cette différence que l'ange aurait existé indépendamment de son utilité pour l'homme,

tandis que les autres créatures sont subordonnées à l'existence de l'homme (1).

On le voit, nous sommes, en plein, dans la question. — Pour en revenir à la formule de notre discussion, les anges, d'après S^t^ Thomas, dépendent de l'homme dans l'ordre de *finis cui*, puisqu'ils sont utiles à l'homme ; mais dans leur existence ils ne sauraient en dépendre, puisqu'ils sont faits pour la participation divine, leur *finis qui*.

Appliquons cela au Christ. Celui-ci participe au souverain Bien, non pas dans une mesure quelconque, mais de la manière la plus complète possible. Utile à l'homme comme l'ange, son existence, moins encore que celle de l'ange, pourra dépendre de l'homme (2).

Voilà pourquoi, d'après S^t^ Thomas, il nous faut raisonner ainsi :

L'homme, fait pour la gloire du Christ, dépend du Christ dans l'ordre de *finis qui* ; mais le Christ, utile à l'homme et dépendant de l'homme dans l'ordre de *finis cui*, ne saurait dépendre de lui dans son existence; donc, sans cette utilité, le Christ aurait existé (3).

Et comme c'est la conclusion opposée à celle que désiraient les Salmanticenses, ceux-ci ont étudié dans S^t^ Thomas les rapports des étoiles et des hiboux, en négligeant les rapports plus décisifs des anges et des hommes.

1. II *Sent.*, D. 1, Divisio textus q. 1, art. II : « Sed quædam sunt quæ habent participationem divinæ bonitatis absolutam ex quâ provenit aliqua utilitas alicui rei et talia essent etiamsi illud cui provenit aliqua utilitas non foret, et per hunc modum dicitur quod angeli et omnes creaturæ propter hominem a Deo factæ sint. »

2. *Sum. Theol.* III, q. 32, a. 1, concl. : « Ad rationem Summi Boni pertinet quod summo modo se creaturæ communicet, quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit ut una persona fit ex tribus, Verbo, anima et carne.

3. On trouvera sans doute que cette thèse contredit le sentiment de saint Thomas sur le Motif de l'Incarnation, et nous le croyons. L'opposition cependant n'est pas plus évidente qu'entre les deux propositions qu'on lui attribue : « Pas de péché, pas d'Incarnation », et « tout a été fait pour le Christ. » On pourra essayer de les concilier à la condition qu'on aura recours à un autre moyen que la distinction du *finis qui* et *cui*.

Concluons. Pour établir la dépendance mutuelle des hommes et du Christ, qui est la pierre angulaire de leur système, les Salmanticenses devraient prouver comment la préposition *pour*, dans deux propositions identiques, peut exprimer tantôt une relation de *finis qui*, tantôt la relation différente de *finis cui*. Ils n'apportent d'autre raison qu'un texte de S^t^ Thomas. De ce texte on ne saurait conclure. D'autre part, il y a dans S^t^ Thomas toute une question, traitée à fond, et qui est la condamnation absolue des Salmanticenses. Le nœud de la question est la double signification de la préposition *pour* ; ces graves théologiens ont voulu le faire trancher par l'autorité de S^t^ Thomas ; avec quel succès, on l'a vu.

§ 12° *Question générale de la dépendance mutuelle.* — Mais à côté ou au-dessus de cette discussion, qui relève plutôt de la grammaire, il y a la question générale de la dépendance mutuelle de deux êtres dans l'ordre de causes différentes ; et les Salmanticenses ont voulu la justifier par deux exemples. — Les voici : Pour légitimer la dépendance du Christ vis-à-vis de la créature, quoiqu'il soit voulu le premier, ils disent : « Ainsi la fin précède les moyens et dépend d'eux. »

C'est confondre deux cas bien distincts. C'est dire, en effet, que les créatures sont nécessaires pour que le Christ existe, comme les moyens le sont pour l'acquisition de la fin. — Mais dans la question qui nous occupe, les créatures étant voulues pour la gloire du Christ, ce n'est pas l'existence du Christ, mais sa gloire accidentelle qui dépend des créatures. L'exemple des Salmanticenses ne prouve rien dans la question présente ; il pourrait tout au plus engendrer une confusion.

Le second exemple est tiré de la gloire et prouve tout simplement que le Christ Rédempteur dépend du péché dans son caractère de rédempteur ; et c'est ce que nous affirmons.

Bien que la gloire, disent les Salmanticenses, ne dépende que de la libéralité divine et nullement des mérites de l'homme, cependant Dieu a voulu l'accorder comme récompense et dépendamment des mérites, cette dépendance n'affectant que la gloire. Dieu établit donc la connexion suivante entre la gloire, la récompense et les mérites : La gloire fut voulue avant les mérites, dans l'ordre de cause finale ; mais la priorité de la gloire ne fut pas absolue, parce que, dans l'ordre de cause efficiente morale, les mérites furent voulus avant la gloire. D'où dépendance des mérites dans l'ordre de *cause finale*, et dépendance de la gloire dans l'ordre de cause *efficiente morale*.

Dieu ne voulut donner la gloire-récompense que dépendamment des mérites. Ainsi dans notre question, Dieu considéra le Christ comme Rédempteur et comme remède au péché : Le Christ Rédempteur comme fin de tout, *finis qui* ; le remède au péché, comme matière ou *finis cui* (1).

Ici encore, l'exemple des Salmanticenses va à l'encontre de ce qu'ils veulent prouver. — Avant de le démontrer, observons que *Rédempteur* et *remède au péché* expriment la même idée, et qu'il faudrait dire le Christ tout court, *finis qui*.

1. Licet divina intentio fuerit omnino gratiosa, nullumque traxerit ortum a meritis prius futuris, aut prævisis, nihilominus voluit primario conferre hominibus gloriam ut coronam et dependenter a meritis, tota dependentia cadente super rem volitam, nempe gloriam. Unde talem ex vi prædictæ intentionis constituit nexum inter gloriam et coronam et merita : quod gloria fuerit prius volita in genere causæ finalis, quam merita nullamque ab eis habuerit in hoc genere dependentiam. Sed independentia ista non fuit omnino absoluta, sive in omni genere ; nam merita fuerunt volita ut priora quam gloria in genere causæ efficientis moralis ; nec aliter Deus voluit gloriam et coronam quam dandam dependenter a meritis in prædicto genere. Sic ergo in præsenti materia, prima intentio Dei respexit Christum ut Redemptorem et in remedium peccati ; illum ut finem principalem et *cujus gratia* ; istud vero ut materiam et *finem cui*. Unde talem inter prædicta dependentiam et causalitatis ordinem constituit, ut Christus in uno genere sit prior et simul sit posterior in alio ; nec aliter ponatur, aut poneretur in re, quam dependenter ab eo remedio : sicut gloria ut corona non datur nisi dependenter a meritis, quia sic decreta est ex parte rei volitæ (*Ibid.*, n° 30, p. 292).

Les Salmanticenses ont raison de distinguer la gloire et la *gloire-récompense*, comme du reste nous établissons une distinction entre le Christ et le *Christ-Rédempteur*. On ne saurait nier, en effet, que ces deux gloires existent, et si la gloire-récompense est la plus commune, on doit avouer que la plus éclatante est la gloire, sans aucune dépendance des mérites.

Personne n'ignore que le Christ n'a mérité que la gloire accidentelle et que la gloire essentielle lui a été accordée, avant tout mérite et sans aucune dépendance des mérites (1). Nous avons donc la gloire qui ne dépend pas des mérites, comme le Christ qui ne dépend pas du péché ; la gloire-récompense qui dépend des mérites, comme le Christ-Rédempteur, qui dépend du péché, dans son caractère de rédempteur.

Et si on insiste en disant que Dieu n'a voulu que le Christ Rédempteur, parce que, sans le péché, il n'aurait pas existé comme Christ, nous répondrons que c'est là précisément ce qui est en question et qu'il s'agirait de prouver.

Ainsi donc, les exemples sur lesquels les Salmanticenses voudraient appuyer la mutuelle dépendance du Christ et des hommes, comme aussi la citation de S^t^ Thomas prouvent l'impossibilité de cette dépendance de manière à tirer la conclusion : « Pas de péché, pas d'Incarnation. » La seule conclusion à tirer est celle-ci : « Pas de péché, pas de rédemption. » C'est celle des Scotistes.

§ 13° *Contre-épreuve. Le système de Scot s'adapte à l'exposition Molina–Salamanque.* — Pour que la preuve soit complète, il nous suffira de montrer que l'opinion de Scot ne se heurte à aucune difficulté dans l'exposition de Molina — Salamanque. On peut en juger.

1. Les Salmanticenses nous disent : Sicut gloria non dependet necessario a meritis : posset enim absque illis citra miraculum conferri. Voluit autem Deus illam non aliter conferri adultis quam per merita. (Ibid. n° 33 p. 290, 1re Col.)

Dieu a vu comme possible l'Incarnation nous donnant le Christ capable de mérites et de satisfactions infinies ;

Il a vu comme possible la création des anges et des hommes pour la gloire du Christ, leur gratification par le Christ et leur chute ;

Il a vu la convenance de la Rédemption des hommes par le Christ ; et ces possibles qu'il a vus, ils les a voulus par un seul décret. Ces possibles, en effet, ne se heurtent pas, ne s'opposent pas l'un à l'autre. Au contraire ils s'agencent tout naturellement.

C'est à ce système que s'applique, en toute vérité, le mot des Salmanticenses ; *Optime cohæret.* Ce serait aussi le lieu d'appliquer, mais sans entorse et dans leur sens naturel, les deux priorités de *finis qui* et *cui.* Tout dépend du Christ dans l'ordre de *finis qui* et le Christ dépend du péché dans l'ordre de l'utilité ou *finis cui,* c'est-à-dire, comme Rédempteur.

Ainsi donc, le *finis cui* des Salmanticenses est en réalité le *finis qui* (1) et on a ainsi deux êtres dépendant l'un de l'autre dans le même genre de cause, ce qui est d'une impossibilité absolue, de l'aveu de tous.

Leur système croule par la base ;— et dès lors, leur monde, comme celui de Molina, est fait d'êtres possibles séparé-

1. Les Salmanticenses le reconnaissent formellement dans cette même *Disp.* 2 ª *n°* 8, lorsqu'ils veulent prouver que l'Incarnation a eu lieu à cause du péché. — Voici leur texte : « Probatur unico sed gravissimo D. Thomæ fundamento ; nam cessante motivo aut ratione propter quæ Deus de facto decrevit Incarnationem, Verbum non assumeret carnem ex vi præsentis decreti ; notum quippe est quod ablato fine aut intentione finis, cessat electio atque executio medii electi in ordine ad illum ; sed si Adamus non peccaret, cessaret motivum, seu ratio propter quæ Deus de facto decrevit Incarnationem. Ergo. »

Le péché à réparer est donc le motif, la fin ou la cause finale de l'Incarnation. Il n'est question ni de *finis cui* ni de cause matérielle. Et c'est dans la même discussion que les Salmanticenses appellent *finis cui* ce qu'ils viennent de proclamer *finis qui.* Ce ne peut être de la mauvaise foi. Et pourtant comment admettre cette faiblesse de raisonnement chez de célèbres théologiens ? Mystère !

ment, mais ne pouvant former un tout, puisqu'il y a des éléments qui s'excluent. Dès lors, Dieu n'a pu voir ce monde comme possible.

§ 14° *Un seul décret en Dieu.* — Dieu a pu voir dans le même monde ces deux priorités, disent les Salmanticenses ; donc il a pu les vouloir par un seul décret.

La conséquence est logique. Mais nous avons prouvé que la conséquence doit être tout opposée. Puisque Dieu n'a *pu* voir ces deux priorités dans un même monde, il n'a pu les vouloir ni par un ou par plusieurs décrets. La question est donc épuisée sous ce rapport. Toutefois, sous d'autres rapports, elle nous présente des côtés intéressants. Nous y trouverons d'abord la contre-épreuve que les impossibilités signalées plus haut sont fondées, puisqu'elles se renouvellent pour l'acte de volonté. Ensuite et surtout, elle nous permettra de saisir l'exposé de la question dans le Card. Billot. A ce point de vue, nous ne saurions trop la recommander. Quelque aride qu'elle paraisse, elle aura sa grande importance.

Les Salmanticenses reprochent à la théorie de Cajétan de mettre des instants ou signes en Dieu : un instant où il voit tout et trois autres instants auxquels correspondent trois décrets. Or, d'après eux, on doit mettre en Dieu deux instants et on ne doit en mettre que deux.

Il en faut deux. Dans le premier, Dieu voit tous les possibles avec toutes les connexions et relations que peuvent établir entre eux soit la nature même des objets, soit la volonté de Dieu. Dans le second, Dieu décrète, par un seul acte, ce qu'il a choisi parmi ces possibles, avec les relations et connexions déterminées.

Entre ces deux instants, il y a donc une priorité *in quo* ou de temps, et non pas seulement une priorité *a quo* ou de nature. Les possibles, en effet, et dans leur être et dans la connaissance qu'on peut en avoir, ne dépendent nullement

des futurs (1). Donc, en Dieu, priorité de temps entre la connaissance et le décret, mais décret unique ne pouvant comporter aucune priorité *in quo*. Cela n'empêche pas cependant qu'il y ait dans les objets mutuelle priorité et dépendances diverses dans les différents genres de causes, le tout provenant soit de la nature, soit d'une prescription de Dieu. Mais ce n'est là ni une priorité de temps ni une priorité d'intelligence, mais une priorité de nature ou priorité *a quo* ; et les priorités de nature peuvent permettre l'unité de décret.

§ 15° *Priorités* a quo, in quo *et d'intelligence.* — Voici, d'après les Salmanticenses, comment les philosophes définissent ces différentes priorités :

La priorité *in quo* ou de temps est celle que l'on constate dans un objet qui existe avant un autre ; ainsi l'aurore a la priorité *in quo* sur le midi.

La priorité *a quo* ou de nature est celle que l'on trouve dans la cause par rapport à l'effet ; ainsi le soleil a la priorité *a quo* sur la lumière qu'il produit.

La priorité d'intelligence ne consiste pas en ce que nous comprenons qu'une chose a sur une autre la priorité de temps ou de nature, mais uniquement en ce que nous comprenons une chose avant une autre (2).

1. Supponendum est duo signa *in quo* distinguenda in Deo esse, atque sufficere. Unum in quo omnia possibilia, omnesque eorum connexiones et combinationes possibiles sub esse tantum possibili per scientiam simplicis intelligentiæ perfectæ cognovit. Alterum vero, in quo ex omnibus possibilibus cognitis illum rerum ordinem cum illis combinationibus ac dependentiis, prout sibi placuit, elegit, approbavit, absolutè decrevit et vidit. Hæc vero signa distingui debere constat : nam possibilia in esse talium tam in *esse* quam in *cognosci* sunt independentia a futuris et liberis, atque ideo illa præcedunt non solum independentiâ, sive ordine naturæ quæ dicitur prioritas *a quo*, sed etiam subsistendi consequentia quæ dicitur prioritas *in* quo ; et consequenter opus est quod signum in quo cognoscuntur possibilia et signum in quo decernuntur et cognoscuntur futura, constituant duplex signum *in quo* et prius nullo modo pendeat a posteriori. Quod autem hæc duo sufficiant ostenditur (Tract. XXI, disp. 2, n° 6).

2. Notandum est quod triplex genus prioritatis solent distinguere Philosophi ; aliam *in quo*, seu temporis ; aliam *a quo*, seu naturæ ; aliam denique intelligendi. Prima consistit in eo quod unum aliud duratione antecedebat ;

D'où cette conclusion : Lorsque plusieurs causes concourent, en même temps, à produire un effet, il ne saurait y avoir entre elles une priorité de temps ou *in quo* ; cependant chaque cause, dans son genre, jouira de la priorité de nature ou *a quo*. En effet, par cela seul qu'elle est cause elle est indépendante des autres causes et la priorité *a quo* n'est pas autre chose que l'indépendance et l'action.

Toutefois, l'influence concordante des causes sur l'effet n'empêche pas l'ordre dans leur action ; et on reconnaît que la cause finale tient le premier rang, puis la cause efficiente, ensuite la cause matérielle, enfin la cause formelle. C'est cet ordre qui permet à notre intelligence de distinguer un même instant en plusieurs signes ou priorités *a quo*, et d'attribuer une priorité à la cause finale, une autre à la cause efficiente, etc., et cela parce que nous étudions un genre de cause, abstraction faite des autres causes. Lorsque nous étudions, par ex., la cause finale, ce que nous voyons d'abord et directement c'est la fin et la priorité de la cause finale, et nous ne voyons le reste qu'indirectement. De même, en étudiant la cause efficiente, ce que nous voyons d'abord c'est l'agent, et nous ne voyons le reste qu'indirectement et comme dépendant de la cause efficiente ; ce qui n'empêche pas la cause efficiente dans le même instant *in quo* de dépendre de la cause finale (1).

sicut aurora est prior meridie. Secunda sita est in causalitate et in dependentia causæ ab effectu in eo genere in quo causati sicut sol est prior quam lux. Tertia denique non consistit in eo quod intelligamus unum esse prius alio tempore vel natura ; sed in eo quod prius intelligamus unum et postea aliud ; quod fieri solet per plures operationes sibi quodam ordine succedentes (Tract. XV, disp. III, dub. IV, n° 71).

1. Deinde observandum est quod quando aliquæ vel plures causæ in eodem instanti influunt, nequit una esse prior alia prioritate *in quo* seu durationis : siquidem, ut supponitur, in eodem instanti coexistant. Quælibet tamen in suo genere erit prior prioritate *a quo* sive naturæ ; quia in eo genere, in quo causat, non dependet ab alia ; et in hâc independentia simul cum influxu prioritas naturæ consistit. Hic vero causarum concursus non impedit earum ordinem in influendo ; nam, ut ex Arist. observant Complutenses abbreviati in *lib. Phys.*, disp. 15, q. 2, et in *libro de Gen.*, disp. 2, q. 7, prior inter causas est finalis, deinde efficiens, postea materialis, et tandem

Il s'en suit que les diverses causes, qui concourent à produire l'effet, ont entre elles de mutuelles dépendances dans les différents genres de causes. On le voit clairement par des exemples. Si nous considérons la cause matérielle, c'est la matière que nous étudions directement et dans sa vertu de cause et dans son indépendance, donc dans la priorité *a quo* ; la forme, au contraire, nous apparaît indirectement comme un effet et une dépendance et, par le fait, postérieure à la matière. Par contre, si nous étudions la cause formelle, nous considérons directement la forme et nous la voyons avec sa vertu de cause et sa priorité de nature ou *a quo* ; la matière au contraire nous apparaît comme un effet et une dépendance.

De même, dans l'ordre de cause finale, la santé, par exemple, est considérée comme cause et comme précédant la promenade que l'on fait en vue de la santé ; mais dans le genre de cause efficiente, la promenade est considérée comme cause et précédant la santé que l'on recherche par la promenade (1).

formalis. In quo ordine cum fundamentum inveniat intellectus, illudmet instans (quod importat omnimodam causarum simultatem *in quo*) partitur in plura signa causalitatis sive prioritatis *a quo*. Quorum unum attribuit causæ finali, alterum causæ efficienti, et sic de aliis. Non quia in uno signo intelligat unum, sine alio, vel causam absque effectu ; sed intelligit ea, quæ per modum causæ vel effectus pertinent ad unum causalitatis genus non intelligendo ex vi hujus alia quæ ad diversum genus causalitatis spectant. Ita quidem, ut dum intelliguntur ea quæ pertinent ad unum genus, non intelligantur quæ pertinent ad aliud ; minime tamen negentur ibi et pro toto instanti adesse, verbi gratia in genere causæ finalis quod intelligitur in recto et ut prius prioritate finalis est ipse finis ; cætera vero intelliguntur in obliquo et ut posteriora ordine naturæ. Et in genere causæ efficientis, quod intelligitur in recto, et ut prius prioritate causalitatis, est ipsa causa efficiens ; alia autem intelliguntur in obliquo et ut dependentia. Et licet efficiens in eodem instanti *in quo* dependeat a fine, nihilominus in illo genere, in quo effective causat, non explicat hanc dependentiam ; sed illam habet in alio genere, nempe in signo causæ finalis *(Ibid.)*.

1. Ex quo fit causas in eodem instanti concurrente, posse mutuo se diversis generibus anteire et ad invicem dependere, quod Philosophi significant cum communiter dicunt causas invicem esse causas. Idque satis constat ex üs quæ tradunt Compl: *Locis cit.* et potest explicari manifestis exemplis. Etenim si intellectus attendat ad ea quæ pertinent ad genus causæ materialis, materia importatur in recto et causans et independens atque ideo est prior ;

Il y a donc connexions et dépendances mutuelles entre les causes diverses qui concourent à produire un effet ; entre elles, il y a des priorités *a quo*, mais non de priorité *in quo*. C'est la conclusion des Salmanticenses. Elle est nécessaire pour préparer cette autre qu'ils ont en vue : « En Dieu, il ne saurait y avoir qu'un seul décret. » Par quelle voie prétendent-ils y arriver ? Voici leur raisonnement :

§ 16° *Mise en forme du raisonnement des Salmanticenses. Critique.* — Dieu ne peut porter qu'un seul décret pour des êtres qui n'ont entre eux que des priorités *a quo* ;

Or entre « l'homme fait pour la gloire du Christ » et « le Christ voulu pour le péché de l'homme » il n'y a que des priorités *a quo*. Donc...

La mineure se prouve ainsi, d'après les Salmanticenses : Entre les différentes causes qui produisent un effet il n'y a que des priorités *a quo* ;

Or pour un même effet à produire nous avons, comme cause finale, la gloire du Christ pour laquelle l'homme est créé, et comme cause matérielle, le péché de l'homme pour lequel l'Incarnation a été décrétée ;

Donc entre eux il n'y a que des priorités *a quo*...

Les impossibilités abondent dans ce raisonnement ; nous le verrons en examinant ses deux principales propositions :

1° *Entre les différentes causes qui produisent un effet, il ne peut y avoir que des priorités* a quo.

Les Salmanticenses portent comme exemple le soleil et la lumière. Dès que le soleil existe, il luit.

Nous ferons observer qu'il s'agit ici d'un effet naturel,

forma vero importatur in obliquo, ut effectus et dependens, ac subinde ut quid posterius.

E contra vero si consideret ea quæ ad genus causæ formalis spectant, forma importatur in recto et ut causans et prior ordine naturæ ; materia vero importatur in obliquo, ut effectus et dependens et quid posterius.

Eadem ratione in genere causæ finalis importatur sanitas. v. g. intenta ut causa, et ut præcedens deambulationem, quæ gratia sanitatis fit : at in genere causæ efficientis importatur deambulatio ut causa, et ut præcedens sanitatem quæ ex deambulatione sequitur.

donc nécessaire, dès que la cause existe. Là, il ne saurait y avoir de priorités *in quo*.

Mais la question qui nous occupe ne se rapporte pas à un effet naturel. Ici, l'effet comporte le jeu de trois libertés : celle de l'homme qui commet le péché ; celle de Dieu qui décrète que l'Incarnation servira de remède au péché ; enfin, celle du Christ qui accepte *volontairement* de racheter l'homme. La Rédemption n'est donc pas un effet naturel et nécessaire, si bien qu'elle doive se produire infailliblement dès que le péché et le Christ existent. — Il faudrait de plus, d'après l'ex. des Salmanticenses, que l'existence du péché comportât l'existence du Christ, comme l'existence du soleil comporte tout ce qui est nécessaire à produire la lumière. Le péché ayant comme partie constituante le Christ et produisant par le fait même la Rédemption, voilà à quelle conclusion aboutit l'exemple mis en avant pour prouver qu'il n'y a que des priorités *a quo* entre les diverses causes. — Il faudrait un Catharin pour le qualifier.

La Rédemption étant un effet de causes libres, nous avons à nous demander quelles priorités il faut mettre, non dans l'action de ces causes, mais dans leur existence.

Or, comment éviter des priorités *in quo* entre le péché et l'homme qui le commet ? L'homme n'a pas péché par le seul fait de son existence, comme le soleil luit tout naturellement. — Ne faut-il pas mettre une priorité *in quo* entre le péché et le décret de l'Incarnation, qui serait voulue pour réparer le péché ? L'effet naturel du péché n'est pas l'Incarnation.

Le second exemple invoqué par les Salmanticenses conduit infailliblement au même résultat. *On retrouve la santé par la promenade.* Nous avons la santé, comme cause finale, et la promenade comme cause efficiente. Pas de priorité *in quo*, disent les Salmanticenses. — Soit. Ç'est encore un effet naturel.

Mais entre la santé et l'homme qui la retrouve ; entre la promenade et l'existence de l'homme qui se promène, n'y a-t-il pas nécessairement des priorités *in quo* ?

Voici la seconde affirmation principale des Salmanticenses : *Dans le même effet à produire, nous avons comme cause finale, la gloire du Christ, et comme cause matérielle, le péché de l'homme pour lequel l'Incarnation a été décrétée.*

Il nous faut répéter qu'il y a ici deux effets à obtenir, donc deux causes finales : la gloire du Christ, pour laquelle l'homme est créé, et le salut de l'homme pour lequel le Christ serait décrété.

Ces deux effets demandent une double série de causes.

§ 17° *On applique aux deux priorités les règles établies par Salamanque.* — Raisonnons sur les deux priorités des Cajétaniens, d'après les règles établies par les Salmanticenses à leur occasion ; on verra que les deux priorités demandent deux séries de causes distinctes et qui s'excluent.

Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale parce que tout a été créé pour sa gloire.

Les divers genres de causes, qui concourent à produire un effet, agissent dans un ordre déterminé qui s'impose à l'intelligence ; entre ces diverses causes il y a priorité *a quo*, mais non priorité *in quo*, puisque les diverses causes sont censées agir dans le même *in quo*. — C'est la règle énoncée. — Quelles sont ici les diverses causes ? — Les voici dans l'ordre qui s'impose à l'intelligence :

1° cause finale : la gloire du Christ ;

2° cause efficiente : les hommes et les anges ;

3° cause matérielle : leurs actes libres ;

4° cause formelle : sans doute, l'intention qui fera de ces actes ce que l'on recherche pour le Christ : sa gloire.

Voilà donc la série complète de causes nécessaires pour produire l'effet ; mais il est impossible d'y introduire la fameuse *cause matérielle* : le Christ voulu pour le péché.

Ces diverses causes, disent les Salmanticenses, n'ont entre elles que des priorités *a quo*, et elles agissent dans le même *in quo*. — Admettons-le, puisqu'il s'agit de leur *action*.

Mais dans leur existence, ne faut-il pas admettre des priorités *in quo* ? Et tout particulièrement l'existence du Christ peut-elle se confondre, je ne dis pas avec l'action de ces causes, mais avec sa gloire, qui est pourtant cause finale ? Ne faut-il pas mettre une priorité *in quo* entre l'existence du Christ et sa gloire ? Son existence, en effet, précède nécessairement ce que l'on recherche pour lui, la gloire, et elle en est indépendante. Dès lors, nous devons admettre *au moins* deux décrets en Dieu.

Passons à la seconde priorité des Cajétaniens : *Le péché a la priorité sur le Christ dans l'ordre de cause matérielle, puisque le Christ est voulu pour réparer le péché.*

Quelle est ici la série des diverses causes qui concourent à produire l'effet ?

1° Cause finale : réparation du péché. — Pourrait-on en trouver d'autre ? Ne répète-t-on pas : Pas de péché, pas d'Incarnation ?

2° cause efficiente : le Christ ;

3° cause matérielle : les péchés des hommes ;

4° cause formelle : les mérites du Christ, qui, appliqués aux péchés, produisent leur expiation.

Ici encore la série des causes est complète, et rien ne réclame la gloire du Christ comme cause quelconque. Bien plus, il est impossible de l'y introduire comme fin de l'homme.

Voici encore une observation :

On nous dit que les divers genres de causes agissent dans le même *in quo*. Mais l'homme qui a péché n'existe-t-il pas indépendamment du péché ? Donc il réclame un autre *in*

quo. — De plus le péché à réparer, cause finale, n'existe-t-il pas indépendamment des autres causes ? S'il n'existait pas, il ne pourrait pas agir. Or, c'est lui qui provoque, non seulement l'activité des autres causes, mais encore l'existence du Christ. Il réclame donc un *in quo* autre que celui des autres causes ; d'où nécessité de mettre plusieurs décrets en Dieu.

§ 18° *Conclusion*. — Ainsi donc, le Christ ayant la priorité dans l'ordre de cause finale, et le Christ dépendant du péché dans l'ordre de cause matérielle n'appartiennent pas à la même série de causes concourant à produire le même effet, ce qui serait nécessaire pour les placer dans le même *in quo*. Bien plus, ces deux séries de causes ne peuvent même pas exister en même temps, puisqu'elles impliquent deux ordonnances de ce monde absolument contraires : les hommes faits pour le Christ et le Christ fait pour les hommes.

Or, pour qu'il puisse y avoir dépendance mutuelle entre les hommes et le Christ, et par le fait, pour qu'il n'y ait pas de priorité *in quo* en Dieu, mais seulement des priorités *a quo* dans les créatures, il faudrait, d'après les Salmanticenses, que ces deux propositions appartinssent à la même série de causes. Cette condition n'est pas remplie, nous l'avons constaté. Ainsi, à nous en tenir aux principes des Salmanticenses, nous devons conclure : 1° qu'il ne saurait y avoir dépendance mutuelle entre les hommes et le Christ, et 2° qu'il faut admettre des décrets en Dieu, puisque nous y trouvons des priorités *in quo*.

CHAPITRE IV

SON ÉMINENCE LE CARDINAL BILLOT.

SOMMAIRE : 1° Exposé. — 2° Critique. — 3° L'auteur se contente d'affirmer la connexion des priorités. — 4° Le Card. Billot paraît relever de Salamanque. — 5° Étude des priorités telles que les mentionne l'auteur. — 6° Note explicative. — 7° Trois observations. — 8° Résumé de la question. — 9° Conclusions.

§ 1° *Exposé.* — L'éminent auteur complète l'évolution du Cajétanisme. Grâce à lui, nous pouvons nous faire une idée de la manière dont les thomistes contemporains usent de cette théorie, ce qui est d'un intérêt pratique dans notre étude.

Il n'admet pas les trois ordres de Cajétan, puisqu'il embrasse la théorie d'un seul décret en Dieu. En effet, avec Molina et les Salmanticenses, il a recours à la prescience divine et à la simplicité du vouloir divin. De plus, avec les Salmanticenses, il traite la question du motif de l'Incarnation, d'après la méthode théologique, et, avec eux encore, il admet des priorités objectives : c'est bien le cajétanisme traditionnel.

Voici comment son confrère le R. P. Galtier, S. J., expose l'opinion de l'illustre auteur :

« *Subjectivement* en Dieu, il n'y a qu'un seul et même décret fixant les créatures et le Christ dans leurs rôles et leurs relations respectives ; c'est objectivement seulement que l'on peut parler d'antériorité, c'est-à-dire, en ce sens que tel ou tel effet se trouvera procéder de tel ou tel autre, ou, au contraire, le produire. Le Christ, par exemple, est sauveur par rapport à l'humanité, et, comme le mal précède le remède, il faut dire que, dans l'ordre de la cause matérielle, l'homme à sauver est antérieur au Christ. On peut parler de même dans l'ordre de la cause occasionnelle. Mais dans l'ordre de la finalité, c'est le Christ qui a la priorité, puisque tout est orienté vers Lui et que, dans toute

orientation ou ordination, le but est ce qui précède et commande tout le reste (1). »

§ 2° *Critique.* — Le système des Salmanticenses que nous avons examiné longuement nous permettra de voir clair dans ce texte, où il n'y a que des indications sommaires, sans aucune discussion des difficultés. Bien plus, le texte ne donne même pas à soupçonner qu'il y ait matière à discussion. En effet, le point sur lequel l'auteur attire l'attention est celui-ci : « *Diligenter considerandum est*....Il faut bien le remarquer, il y a des priorités d'ordre divers et rien n'empêche un être, qui est effet dans une certaine mesure, d'avoir la priorité dans l'ordre de perfection (2). »

Ce ne peut-être, en aucune façon, la solution de la difficulté du Cajétanisme (3). Que Dieu ait pu décréter l'Incar-

1. Le motif de l'Incarnation. — *Nouvelle Revue Théologique.* — Février 1911. Toulouse.

Sed in eo deceptus est Scotus quod transtulit in ipsam divinam volitionem ordinem prioritatis et posterioritatis quæ in solis objectis prævisis et prævolitis invenitur : in quantum Deus qui ordinatissime vult, hoc est, vulrectissimum ordinem in suis volitis, prævoluit hunc effectum esse propter alium et ordinari ad alium et causari ab alio causalitate efficienti aut finis aut materiæ aut formæ. Si qua ergo esset difficultas hæc non esset repetenda ex parte ordinationis volitorum inter se : quatenus inconvenienter diceretur res fuisse ita dispositas a Deo, ut prioritatem habeat peccatum permissum supra incarnationem et genus humanum reparandum supra Christum. Verum hic diligenter considerandum est prius et posterius dici in multiplici ordine et nihil obstare quin aliquid sit secundum quid natura posterius quod tamen est prius simpliciter, id est, in viâ perfectionis et actus. Voluit igitur Deus, peccatum esse prius incarnatione secundum ordinem causæ occasionalis ; sed in hoc non est vera prioritas naturæ, quia occasio non est propriè dicta causa. Voluit insuper reparandum humanum genus esse prius Christo secundum ordinem causæ materialis, qui est ordo prioritatis in linea imperfectionis et potentiæ. In triplici autem ordine causæ efficientis, formalis et finalis, qui est ordo perfectionis, omnino est prior Christus ; in ordine quidem efficientis, quia est constitutus a Deo auctor salutis nostræ ; in ordine etiam causæ formalis, quia ordinatus est exemplar nostræ justificationis et glorificationis ; in ordine demum causæ finalis, quia ipse est cui, tanquam fini, omnes assimilari debemus et in cujus maximam gloriam redundat nostra redemptio juxta illud Phil. II : « Humiliavit semetipsum, etc. » (*De Inc.*, th. IV.)

2. Nous l'avons vu dans les Salmanticenses : priorité de temps, d'intelligence et de nature. La priorité de nature, qui est celle de la cause sur l'effet, est propre à chacune des causes qui contribuent à produire l'effet.

3. Du reste cette réponse est donnée à l'occasion de l'objection de Scot et ne prétend nullement concilier les deux priorités de Cajétan.

nation, œuvre si parfaite, pour le rachat de l'homme, — car c'est l'application de ce passage, — nul ne le conteste, excepté S[t] Thomas, lorsqu'il dit qu'un être appelé à la vie surnaturelle ne saurait être fait pour une créature. — L'effort des cajétaniens s'est porté, jusqu'au siècle dernier à prouver la possibilité de concilier les deux priorités. De plus en plus, ces efforts cessent et on ne trouve guère qu'une pure affirmation de la coexistence de ces priorités.

§ 3° *L'auteur se contente d'affirmer la connexion des priorités.* — Mais une pure affirmation peut-elle suffire ? Comme elle n'a de valeur qu'autant que l'on prouve la possibilité de concilier les deux priorités, le lecteur se rend compte dans quelle situation difficile se trouvent placés les cajétaniens contemporains. Leur affirmation provoque nécessairement cette réponse : « Prouvez d'abord la possibilité de concilier ces deux priorités. Ensuite, il restera à prouver qu'on les trouve dans la Tradition ». Quoiqu'il en soit, le Card. Billot nous dit : « Dieu voit d'un seul acte tous les possibles, toutes les combinaisons que l'on peut établir entre eux et tous les ordres des possibles. Et comme en Dieu, une volonté ne saurait agir sur une autre, Dieu a voulu ou permis par un seul acte tout l'ordre des possibles décrétés (1). »

D'où un seul acte de volonté en Dieu, qui décrète le monde actuel avec ces deux priorités .— Le tout est de savoir si ces deux priorités peuvent appartenir au même ordre de possibles et partant, au monde décrété.

1. Considerandum enim est quod in scientia simplicis intelligentiæ simul videt Deus omnia quæ sunt possibilia habere esse; ea autem quæ sunt possibilia habere esse non sunt solummodo res individuæ seorsum sumptæ sed etiam ordines rerum et omnes compositiones earumdem. Unde, ille ipse ordo qui nunc de facto exsistit cum omni concatenatione liberorum agentium atque operum necnon et cum omni exitu seu eventu ejus, fuit unum ex infinitis possibilibus quorum ratio lucebat apud Deum in suâ scientiâ aeternâ. Et quia aliunde nequit esse, ut in Deo una voluntas influat in aliam, hinc est quod, æterno indivisibilique decreto, omnia quæ in dicto ordine continentur, fuerunt simul a Deo aut volita aut permissa. (Ibid. ad um.)

On connaît les difficultés :

1° Comment peut-on dire que dans cette proposition : « Le Christ a été voulu pour réparer le péché » il s'agit de cause matérielle et non de cause finale ? Qu'on se rappelle la discussion de *finis cujus* et *finis cui*. La question présente une grande parenté avec elle. Si le Christ est fait pour réparer le péché, la réparation du péché est le motif de l'Incarnation, c'est-à-dire, sa cause finale. Du reste le Card. Billot l'entend bien ainsi, puisque la conclusion de sa thèse est celle-ci : « Sans le péché à réparer, le Verbe ne se serait pas incarné. »

2° Ces deux relations : « Le Christ dépend du péché dans l'ordre de cause matérielle » et « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale » se rapportent à deux séries distinctes de causes. Les mettre dans la même série de causes, ce serait tout simplement de l'escamotage. Or les deux séries de causes auxquelles appartiennent ces relations qui sont en réalité des relations de cause finale, sont contradictoires : « Le Christ dépend de l'homme pécheur » est le contraire de : « L'homme dépend du Christ. »

§ 4° *Le Card. Billot paraît relever de Salamanque.* — Si nous demandons sur quelle base le Card. Billot a établi la conciliation de deux priorités, le texte que nous étudions ne faisant nulle mention de la difficulté, il nous est difficile de répondre à la question. — En tout cas, Cajétan et Molina sont à éliminer. En effet, la base de Cajétan est la distinction des trois ordres, qui implique plusieurs décrets en Dieu, et le Cardinal Billot n'en admet qu'un.

Molina fait disparaître toute priorité *a quo* et le Card. Billot les admet; ce ne peut être le principe de Molina qui lui sert de base. On n'a pas oublié ce principe : « On ne saurait établir de priorité entre les différents ordres, lorsque ce qui est futur dans l'un dépend de ce qui est futur dans l'autre. »

C'est avec le système des Salmanticenses que l'exposé de

l'auteur paraît concorder. De part et d'autre, un seul décret en Dieu ; comme aussi des priorités *a quo* dans les objets. L'identité des conclusions ne milite-t-elle pas en faveur de l'identité des principes ? S'il en était ainsi, on serait bien obligé de renvoyer aux Salmanticenses pour l'appréciation du Card. Billot (1).

Mais observons ici que, dans la question des décrets, l'Église ne parle ni comme Molina, ni comme les Salmanticenses, ni comme le Card. Billot.

Voici ce que nous lisons dans la Bulle *Ineffabilis* : « Quae (primordia Mariæ) uno eodemque *decreto cum divinæ sapientioe Incarnatione fuerant proestituta.* » Si l'Église dit que Marie a été l'objet du même décret que le Christ, c'est qu'elle entend mettre en lumière ce qui distingue Marie des autres créatures. Mais il ne peut y avoir distinction, gloire, pour Marie qu'autant que les autres créatures auront été l'objet d'un décret différent. L'Église parle donc le langage des premiers thomistes et des scotistes.

§ 5° *Etude des priorités telles que les mentionne l'auteur.* — Une autre remarque. Les priorités telles que le Card. Billot les mentionne paraissent ne pas concorder complètement avec celles que nous avons vues, et ainsi elles réclament une étude spéciale : « Dans l'ordre de cause matérielle, le péché a la priorité sur le Christ, mais dans l'ordre de cause efficiente, formelle et finale, la priorité reste au Christ. En effet, dans l'ordre de cause efficiente, le Christ a été constitué auteur de notre salut et, dans l'ordre de cause formelle, il a été établi exemplaire de notre justification et de notre glorification ; dans l'ordre de cause finale, enfin, il a la priorité, parce que nous devons lui devenir semblables, comme à notre fin, et que notre rédemption tourne à sa plus grande gloire. » Ainsi parle le Card. Billot.

1. Dans une note de la V^e^ édit. l'auteur donne une explication qui n'est qu'une simple affirmation de la coexistence des deux priorités, comme nous le verrons.

« Le Christ constitué auteur de notre salut et exemplaire de notre justification », cela doit signifier que le Christ, décrété indépendamment de son rôle de Sauveur et d'exemplaire vis-à-vis de la créature, a été constitué, par la suite, sauveur et exemplaire. Car enfin, Adam, avant sa chute, avait besoin d'un sauveur-gratificateur et d'un exemplaire pour lui et pour ses descendants. Or, le Christ, ayant la priorité sur l'homme dans l'ordre du salut, a rempli ou, du moins, a pu remplir ces fonctions vis-à-vis d'Adam innocent.

Mais s'il en est ainsi, n'a-t-il pas rempli, dans les mêmes conditions de priorité sur l'homme, ses fonctions de rédempteur ? La rédemption, postérieure à la gratification et à l'*exemplarité*, n'a pu avoir la priorité sur le Christ.

On peut cependant donner un autre sens aux paroles citées et dire : « Par suite du péché, le Christ a été voulu pour être sauveur et exemplaire. »

Mais alors, répondrons-nous, il est impossible de dire, que le Christ a la priorité dans l'ordre du salut et de l'exemplarité. En effet, s'il a été voulu *pour* être sauveur et exemplaire, il dépend de ces fonctions et, par le fait, de l'homme. Le cas est identique à celui des thomistes, disant que le Christ a été voulu pour être rédempteur.

Concluons. — Ou bien le Christ, voulu avant la créature, a été constitué son sauveur et son exemplaire, comme un homme déjà existant est revêtu des fonctions de juge, de général, de roi, etc., et il ne peut avoir la priorité sur l'homme qu'à cette condition, — et alors la rédemption, acte postérieur au salut et à l'exemplarité, ne saurait mettre le Christ dans un état de postériorité et de dépendance vis-à-vis du péché ;

Ou bien, le Christ a été voulu pour être sauveur et exemplaire, et alors il est impossible de dire qu'il a la priorité sur l'homme.

Passons à la cause finale : « Dans l'ordre de cause finale,

est-il dit, le Christ a la priorité, parce que nous devons lui devenir semblables comme à notre fin, et que notre rédemption tourne à sa plus grande gloire. »

Ici nous devons une précision.

A ceux qui seraient tentés de traduire ainsi la phrase qui précède : « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale, *parce que* nous devons lui ressembler et *parce que* la rédemption tourne à sa plus grande gloire, » nous sommes heureux de pouvoir donner le sens *authentique* de ce passage. Le voici :

« Selon l'ordre établi par Dieu, le Christ a la priorité sur nous, partout où priorité dit excellence et perfection :

» 1° Dans l'ordre de cause efficiente, parce que Dieu l'a voulu comme auteur de notre salut ;

» 2° Dans l'ordre de cause exemplaire, parce qu'il l'a voulu comme le modèle sur lequel seraient façonnés tous les élus ;

» 3° Dans l'ordre de cause finale, du *finis cujus gratia*, parce qu'il l'a voulu comme celui à la gloire duquel serait ordonnée notre Rédemption elle-même et, qui plus est, l'universalité des créatures.

» Et avec cela, il reste que le genre humain déchu a la priorité sur le Christ dans l'ordre de cause matérielle, ou, ce qui revient au même, du *finis cui* (provenit utilitas). »

C'est bien le cajétanisme dans toute sa précision.

§ 6° *Note explicative.* — Comment l'auteur concilie-t-il les deux priorités ? Voici la note explicative dont nous avons parlé plus haut.

« Il faut distinguer deux fins : celle qui fait agir Dieu et qui ne peut être que la manifestation de ses attributs, c'est la fin dernière ; l'autre que l'on constate dans les œuvres de Dieu et que l'on définit ce *pourquoi une chose existe* ; c'est la fin prochaine.

» On ne saurait cependant distinguer ces deux fins. —

Ainsi, l'homme est la fin prochaine de la création, puisque les plantes, les animaux, etc., tout a été créé pour l'homme. C'est en ce sens que le Christ, dans son humanité sainte, est la fin des œuvres, d'après ces paroles : « Omnia subjecit sub pedibus ejus » (I Cor. XV. 26) ; et ces autres : « In eo quod omnia ei subjecit, nihil dimisit non subjectum ei. » (Héb., II., 8.) Dans tout ce que nous avons dit de l'Incarnation, rien ne s'oppose à ce sentiment, pourvu que nous ne nous imaginions pas Dieu agissant comme l'homme. — Il y en a, en effet, qui se figurent, que Dieu décréta d'abord l'univers sans le Christ, puis, prévoyant le péché, il corrige le premier plan et, tant bien que mal, il l'accommode au Christ réparateur. C'est pure imagination, car l'unique décret divin a eu pour objet l'ordre actuel tel qu'il est, c'est-à-dire, le péché, le Christ pour le réparer et la dépendance de toute créature vis-à-vis du Christ, bien que l'existence de celui-ci dépende du péché. » C'est toute l'explication de l'auteur.

§ 7° *Trois simples remarques.* — 1° La fin dernière et la fin prochaine se confondent, parce que la fin prochaine est ce par quoi Dieu manifeste ses attributs ; or la manifestation de ces attributs est la fin qui provoque l'activité divine. — Pourquoi, dès lors, distinguer ces deux fins ? Quoi qu'il en soit, un disciple de S^t^ Thomas ne doit pas oublier que, d'après le docteur Angélique, un être, appelé à l'ordre surnaturel, ne peut trouver sa fin prochaine dans l'utilité pour une créature quelconque.

2° Les textes scripturaires employés peuvent-ils prouver ce qui est en question, c'est-à-dire, quetout a été créé pour le Christ ? — Dans le texte aux Corinthiens, il n'est parlé que d'assujettissement. Qu'on en juge : « Car Jésus-Christ doit régner jusqu'à ce que son Père lui ait mis sous les pieds tous ses ennemis. Or la mort sera le dernier ennemi qui sera réduit. (Et l'Écriture dit que Dieu) lui a tout mis sous les

pieds et lui a tout assujetti. » Il s'agit ici d'un assujettissement qui ne sera complet que lorsque la mort sera vaincue. Ce qui ne saurait cadrer avec cette affirmation : « Tout a été créé pour le Christ. »

De même, le texte aux Hébreux ne saurait se concilier avec l'idée de création faite pour le Christ. Il est aussi question d'un assujettissement qui n'est pas encore complet, mais qui le sera à la fin du monde. C'est l'explication de Menochius. Il y a pourtant des textes qui prouvent que tout a été créé pour le Christ. Citons en deux : l'Épître aux Colossiens I. 16, qui dit dans le texte grec : *τα παντα εις αὐτὸν εκτισθαι.*

2° la 1ere épître aux Cor., III, 22 : *Omnia vestra sunt vos autem Christi, Christus autem Dei.*

Dans la discussion présente, ce dernier texte revêt une autorité particulière du fait que St Thomas, d'après de nombreux thomistes — tous les cajétaniens — l'interprète ainsi : « De même que tout a été créé pour les prédestinés, ainsi tout l'univers, avec les prédestinés, a été fait pour le Christ. Celui-ci, comme homme, est la fin de la création (1). » Tels sont les textes sur lesquels les scotistes et les thomistes cajétaniens s'appuient pour affirmer que tout a été créé pour le Christ.

3° Arrivons enfin au point capital de la question. Trouvons-nous dans cette note une explication de la difficulté ? Y a-t-il même un essai de conciliation des deux priorités cajétaniennes ? — On trouve bien l'affirmation que « l'homme créé pour le Christ » et « le Christ voulu à cause du péché de l'homme » ont été l'objet d'un même décret. — Mais où est l'explication que deux êtres peuvent être fin mutuelle l'un de l'autre, le Christ fin prochaine de l'homme et l'homme à racheter fin prochaine du Christ ? C'est le nœud de la question.

1. Gonet O. P. — *Clypeus* T. VI, disp. V ª de motivo Inc. nota 2° ; *Manuale Thom.*, Tract I de Inc. cap. III. Objicies 1°.

Pour résoudre la difficulté, il ne suffit pas de dire : « Le genre humain déchu a la priorité sur le Christ dans l'ordre de cause matérielle, ou ce qui revient au même, du *finis cui* (provenit utilitas). » Car il ne s'agit point ici de *finis cui*, mais de *finis cujus*, et l'utilité est l'effet recherché, donc la cause finale.

En effet, s'il est vrai de dire : « C'est au genre humain que revient l'utilité de la Rédemption, et ainsi, le genre humain est le *finis cui* du Christ », il n'en est pas moins vrai que l'utilité, c'est-à-dire la Rédemption, est le *finis cujus* du Christ dans le système cajétanien ; ou bien, il faudrait définir la fin prochaine autrement que l'auteur l'a fait : « Finis dicitur quiquid se habet ut cujus gratia aliquid aliud est. » La preuve que l'Incarnation ne dépend pas de l'homme, mais d'une certaine utilité de l'homme, c'est que, d'après le Card. Billot, elle n'aurait pas eu lieu si Adam n'eut pas péché (1).

Il nous faut donc conclure pour le Card. Billot, comme pour les Salmanticenses, que les deux priorités cajétaniennes restent toujours inconciliables.

§ 8° *Résumé de la question.* — Il sera utile, il me semble, de rappeler les grandes lignes de cette discussion passablement embrouillée.

A cette question : « Quel est le motif de l'Incarnation ? », les thomistes répondent : « C'est la réparation du péché ; car, sans le péché à réparer, le Verbe ne se serait pas incarné. »

1. Il ne serait pas sans intérêt de voir comment le R. P. Hugon concilie ces deux priorités. Malheureusement, de son système nous ne connaissons que cette simple affirmation : « Il n'est pas du tout inconcevable qu'il puisse y avoir priorité et postériorité selon les divers genres de causes ».

C'est toute sa réponse à la démonstration que la fameuse cause matérielle ou *finis cui* n'est en réalité qu'une cause finale ou *finis qui, cujus*, et qu'il ne s'agit donc pas de *divers genres de causes* ». Pour ne pas tenir compte des raisons données, il aurait dû prouver qu'elles ne sont pas fondées. Il lui a paru sans doute plus facile de répondre en affirmant l'existence de ce qu'on lui a prouvé ne pas exister. — C'est le moyen de discuter sans fin. ...

Les scotistes disent de leur côté : « Le Christ est principe et fin de la création : donc sans le péché le Verbe se serait incarné. »

Rien de plus clair que ces positions.

Voici maintenant le mystère, ou du moins l'obscurité.

Actuellement tous les thomistes admettent les trois conclusions suivantes :

« 1° On ne trouve ni dans l'Écriture ni dans les Pères aucun témoignage en faveur du scotisme ;

2° Au contraire, l'Écriture et les Pères disent clairement que l'Incarnation dépend du péché ;

3° Tout a été créé pour le Christ et celui-ci, comme homme, est la fin de la création, ce qui n'empêche pas l'Incarnation de dépendre du péché. »

Qui ne voit que les positions ne sont plus franches ?

Les thomistes appuient sur la Tradition leur conclusion : « Tout a été créé pour le Christ. » Comment osent-ils dire que les scotistes ne peuvent trouver aucune preuve dans la Tradition, lorsqu'ils affirment une proposition identique : « Le Christ est fin de la création ? »

De plus, en proclamant que le Christ est fin de la création, comment peuvent-ils maintenir la proposition qui paraît contradictoire : « Le Christ n'existe que pour réparer le péché ? »

Ils le font par des explications variées, chaque auteur apportant la sienne, sans doute parce qu'il n'en trouve pas de satisfaisante dans ceux qui l'ont précédé.

C'est de Cajétan que date cette affirmation *explicite* des thomistes : « Tout a été créé pour le Christ. » Je dis *explicite*, car elle se trouve implicitement dans S^{t} Thomas. C'est Cajétan aussi qui, le premier, a voulu prouver qu'on peut dire du Christ qu'il est le premier dans l'ordre de cause finale, mais non dans l'ordre de cause matérielle. Il a cru pouvoir

marier ensemble les deux propositions : « Tout a été fait pour le Christ », et « sans le péché à réparer le Verbe ne se serait pas incarné », en établissant ses trois ordres : nature, grâce, et union hypostatique. De là il concluait : « Le Christ est le premier dans l'ordre de cause finale ; mais le péché est le premier dans l'ordre de cause matérielle ». Malheureusement, les trois ordres de Cajétan mènent à ces conclusions : La nature humaine du Christ et sa mort ont été voulues avant l'Incarnation ; la grâce sanctifiante du Christ a été voulue avant l'union hypostatique ; enfin, le péché de ceux qui ont donné la mort au Sauveur a été prévu et permis avant le décret de l'Incarnation. Tout autant d'absurdités, dit le dominicain Catharin.

Les trois ordres ne tenaient pas debout. On les laissa *à leur triste sort*. Mais on conserva soigneusement la coexistence des deux priorités de causes finale et matérielle. On se garda bien de se demander si ce que l'on appelle *cause matérielle* dans cette proposition : « Sans le péché à réparer, le Verbe ne se serait pas incarné », n'est pas en réalité une cause finale (1). Dans ce cas, en effet, toute discussion devenait inutile, car tout le monde admet que deux êtres ne sauraient être causes finales mutuelles ; par exemple, le Christ est cause finale de l'homme et l'homme est cause finale du Christ. Et pourtant lorsqu'on dit : « Sans le péché à réparer, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu », ne s'agit-il pas de la cause finale de l'Incarnation ? Les thomistes ne sauraient le nier, puisqu'ils ne cessent de répéter que le motif de l'Incarnation est la réparation du péché. — Or, motif ou cause finale, c'est tout un.

Tout l'effort des cajétaniens n'eut désormais qu'un but : concilier les deux priorités connues : « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale. — Le péché a la priorité dans

1. Naturellement les opposants le firent remarquer. Suarez ne fut pas un des moins ardents. Mais y a-t-il pire sourd que celui qui ne veut pas entendre ?

l'ordre de cause matérielle. » On crut trouver la solution en établissant qu'en Dieu, il n'y a qu'un seul décret.

Si je ne me trompe, c'est Molina qui le premier orienta les esprits de ce côté. Dieu voit tous les possibles. Parmi les possibles, s'est trouvé notre monde tel qu'il est. Or, dans ce monde, il n'y a ni priorité, ni postériorité entre les différents êtres. Aussi, Dieu a-t-il pu le décréter par un seul acte de volonté.

Mais pourquoi n'y a-t-il ni priorité, ni postériorité entre les différentes catégories d'êtres de cet univers ? Parce que, dit Molina, « on ne saurait établir de priorité entre les différents ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique, lorsque ce qui est futur dans l'un dépend de ce qui est futur dans l'autre. Or, les trois ordres dépendent l'un de l'autre. »

Le nœud de la question est donc cette dépendance entre les trois ordres. Sur quoi Molina l'établit-il ? Sur une vraisemblance et une convenance. — « Il convient que tout soit fait pour le Christ. — Il est vraisemblable que Dieu n'eût pas permis le péché, s'il n'avait résolu de le réparer par l'Incarnation. »

Théologiquement parlant, Molina n'apporte aucune preuve de la dépendance mutuelle des trois ordres, cheville ouvrière de son système. Il reste donc qu'il transpose la question des décrets et qu'on doit l'étudier non plus dans la volonté, mais dans l'intelligence, où les différentes séries de connaissances provoquent autant de décrets dans la volonté. — Chez Molina, les décrets deviennent plus nombreux que chez les scotistes et les thomistes.

Son essai de conciliation a avorté.

Remarquons enfin que Molina a démoli son système de ses propres mains. — Il combat les trois ordres de Cajétan, parce que, dit-il, « on ne peut donner la priorité à l'ordre de la grâce sur le Christ sans danger d'erreur dans la foi. Le *Christ ne serait plus le premier des prédestinés.* »

Comment peut-il être le premier des prédestinés, si toutes les créatures sont sur le même plan, sans priorité ni postériorité, comme le prétend Molina ? — Comment conclure : Pas de péché, pas d'Incarnation ? N'est-ce pas admettre une priorité, une cause indépendante de son effet ? Molina nous enseigne l'ordre suivant : Dieu d'un seul acte a vu, dans un même plan, le péché à réparer, le Christ pour réparer le péché, et l'homme fait pour le Christ. Le péché entraîne l'Incarnation, l'Incarnation comporte la création, le tout sur le même plan. — L'auteur conclut : « Pas de péché, pas d'Incarnation. » Il pourrait, que dis-je ? — il devrait conclure : « Pas de péché, pas de création. » — Heureuse faute qui a valu à l'homme non pas seulement l'Incarnation mais encore sa propre existence. Que d'absurdités ! dirait Catharin — Le système de Molina n'a pas fait fortune. La dépendance mutuelle des trois ordres n'a convaincu personne, et on a cherché, de plus belle, les moyens de concilier les deux priorités de Cajétan. Voici comment procèdent les Salmanticenses.

Deux êtres ne sauraient être dans une dépendance mutuelle, dans un même genre de cause ; on ne saurait dire, v. g., que le Christ est cause finale de l'homme et qu'en même temps, l'homme est cause finale du Christ. Mais ils peuvent être dans une dépendance mutuelle, lorsque cette dépendance ressort de deux causes de genre différent, ou bien de deux espèces d'un même genre. — Ainsi, l'homme peut dépendre du Christ dans l'ordre de cause finale ou *finis cujus*, tandis que le Christ dépend de l'homme dans l'ordre de cause matérielle ou *finis cui*.

Mais comment se fait-il que lorsqu'on dit 1° : « L'homme a été fait pour la gloire du Christ » et 2° : « Le Christ a été voulu pour le rachat de l'homme », nous ne nous trouvions pas dans les deux cas, dans l'ordre de cause finale ? — C'est bien simple, répondent les savants théologiens. — La préposition « *pour* » exprime des rapports différents dans

les deux propositions. Dans la première, elle indique une relation de cause finale : *finis cujus*; tandis qu'elle exprime, dans la seconde, une relation d'utilité ou de *finis cui*. » Ils appuient cette distinction sur l'autorité du Dr Angélique. Or, le passage cité ne le prouve pas du tout. Et St Thomas est formellement contre cette distinction, dans d'autres passages de ses œuvres.

Ce ne sont donc pas les Salmanticenses qui auront concilié les inconciliables (1).

Leur système, comme celui de Molina, impose l'ordre suivant: Le Christ dépend du péché et l'homme dépend du Christ. D'où : Dieu a vu, (voulu) d'abord le péché, puis le Christ, enfin l'homme.

Passons au Card. Billot.— Disciple des Salmanticenses (2), nous l'avons vu, il complète l'évolution des cajétaniens. Il admet la coexistence des deux priorités. En fait de preuves de la possibilité de cette coexistence, il se contente d'affirmer, à la suite des Salmanticenses, que le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale ou *finis cujus*, tandis que l'homme a la priorité dans l'ordre de cause matérielle ou *finis cui*.

Mais pourquoi trouve-t-il un *finis cujus* dans : « L'homme a été voulu pour le Christ » ? et un *finis cui* dans : « Le Christ a été voulu pour sauver l'homme ? » Mystère. — En tout cas, on ne trouve aucune explication. On ne se douterait même pas qu'il y ait là une difficulté dont la solution a tourmenté tant d'esprits d'élite. — Toutefois, passer la difficulté sous silence, n'est pas la résoudre, et les cajétaniens doivent nous prouver que les deux priorités peuvent marcher ensemble ou se déclarer scotistes.

§ 9° *Conclusions*. — 1° Les thomistes cajétaniens sont

1. Les Salmanticenses sont d'accord avec Molina pour les décrets en Dieu et la transposition du problème de la volonté dans l'intelligence divine.

2. On ne saurait le saisir à fond qu'autant que l'on aura étudié le système des Salmanticenses.

les témoins les plus irrécusables en faveur des scotistes. Ils allèguent, en effet, les mêmes textes de l'Écriture que ces derniers. Et actuellement, il n'y a guère que des thomistes cajétaniens ;

2° Cependant, il n'est pas loisible à ces cajétaniens d'affirmer purement et simplement les deux priorités de Cajétan, comme si la possibilité de leur conciliation était démontrée ; on attend encore la démonstration ;

3° Lorsqu'elle sera faite, les cajétaniens n'auront pas encore le droit de conclure : « Pas de péché, pas d'Incarnation ; » car le péché suppose l'être capable de le produire, et puisque, d'après les cajétaniens, l'homme dépend du Christ, il nous faut supposer l'existence du Christ pour arriver au péché, en passant par l'homme. — En tout cas, il leur resterait à prouver par la Révélation que l'Incarnation n'a été voulue que par suite du péché. Alors, nous pourrons faire un acte de *foi* à la coexistence des deux priorités.

Constatons en terminant que, si Cajétan a exercé une grande influence, — car il a entraîné à sa suite la plupart des thomistes des 17e, 18e et 19e siècles et parmi les thomistes contemporains on ne voit guère que des cajétaniens (1), — il faut avouer, que cette influence n'a pas été favorable à la clarté des idées.

Le cajétanisme, en effet, a jeté un trouble profond dans les esprits, si bien que l'on croit pouvoir raisonner ainsi, sans aller contre la logique :

« Supposé la persévérance du père commun dans l'innocence primitive, c'est une question de savoir si le Verbe serait jamais devenu l'un de ses enfants. — La théologie est ici partagée.....

» Quoiqu'il en soit de ces deux opinions, où la foi n'est nullement intéressée, dans l'état actuel, l'économie surnatu-

1. Le commentateur Cornelius a Lapide n'est qu'un simple cajétanien ; ce qui n'empêche pas une de nos sommités théologiques actuelles de voir en lui l'expositeur par excellence du scotisme.

relle repose tout entière sur l'Incarnation. Le Dieu-Homme de l'Évangile est à la fois, cause, modèle et fin dernière des phénomènes de vie divine qui se produisent dans l'humanité.

» Il en est la cause, parce que toute grâce part de lui... Il en est le modèle ; car le christianisme n'a pas d'autre tendance ni d'autre vertu que de reproduire dans ses membres ce qui se trouve dans son chef. Il en est la fin dernière, car les témoignages de la Révélation s'accordent à nous présenter la gloire et l'exaltation du Christ comme le but de toutes choses. »

(Le R. P. Matignon, S. J. — *La question du surnaturel*— IIe Édition, p. 278-279.)

Et l'on croit, en toute vérité, ne prendre parti pour aucune opinion, comme aussi, on donne à entendre que la discussion des écoles ne porte pas sur l'état actuel !

Vraiment le cajétanisme ne favorise ni la clarté dans les idées, ni la logique dans le raisonnement.

Et maintenant nous pouvons passer à l'étude des auteurs que leur valeur ou la vogue met en relief : nous voulons parler du R. P. Hurter, du Cardinal Billot, du R. P. Pesch et de M. Tanquerey ; celui-ci très répandu dans les grands séminaires.

Pour prouver que la thèse de Molina ne ressemble pas à celle du Card. Billot, nous devrons parler de Molina et de celui qui a voulu en faire le représentant le plus autorisé de l'*opinion moyenne*, le R. P. Galtier, S. J.

Enfin, nous examinerons l'exposition de M. Sauvé dont les œuvres s'adressent au clergé et aux personnes pieuses plus instruites.

DEUXIÈME PARTIE

Dans cette deuxième partie nous passerons en revue les thomistes contemporains.

Cependant la question du motif de l'Incarnation ne pouvant se trancher que par l'autorité des Pères, — on l'a vu dans la discussion avec le R. P. Hugon, — il sera naturel de demander d'abord aux Pères et aux écrivains ecclésiastiques des XII premiers siècles quel est leur sentiment à cet égard. Cette question élucidée, nous n'aurons pas à y revenir pour les théologiens que nous devrons passer en revue.

Nous étudierons donc les Pères dans un premier article et nous examinerons ensuite les auteurs que nous venons de citer.

ARTICLE I

Du Sentiment des Pères sur le Motif de l'Incarnation

Les écrits d'un profond penseur prêtent souvent à discussion. Ce qui est clair pour lui ne l'est pas toujours, même pour ses disciples.

Rien d'étonnant que la parole de Dieu, autrement profonde, donne lieu à des divergences d'interprétation ; nous le voyons à l'occasion des textes mis en avant pour prouver la Primauté du Christ. Puisque la décision dernière appar-

tient aux Pères, il nous faut, avant de les passer en revue, préciser quand est-ce que leurs textes condamnent le *principe* : « Pas de péché, pas d'Incarnation. » C'est ce que nous ferons dans un 1er chapitre.

CHAPITRE PREMIER

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES.

La question que nous examinons est celle-ci : « L'Incarnation dépend-elle du péché d'Adam ? »

Faisons observer que Dieu a pu trouver le motif suffisant de l'Incarnation, soit en lui-même, soit dans le Christ, soit dans l'utilité de la créature.

1° *En Dieu* : Les grands théologiens du moyen âge traitent de la convenance de l'Incarnation, et ils accordent tous que Dieu trouve dans sa nature le motif suffisant du mystère.

Voici le raisonnement d'Alexandre de Halès, de Robert Grosse-tête, de saint Thomas, etc., etc. :

L'inclination naturelle de la bonté est de se communiquer (1) ; l'inclination naturelle de la bonté souveraine sera donc de se communiquer souverainement ; or, parmi les communications *ad extra* ou libres de Dieu, l'union hypostatique est la plus parfaite. Donc elle répond à l'inclination naturelle de Dieu.

Ce motif, tiré de la nature même de Dieu, ne sera-t-il pas le premier et le plus puissant ? Toutefois, quelque noble et impérieux qu'on le reconnaisse, il ne sera pas nécessairement décisif. Il me semble cependant qu'on ne saurait lui dénier la prééminence qui lui revient et lui re-

1. Dans la créature intelligente, l'amour est le principe de toute communication parfaite.

fuser l'impulsion décisive sur la volonté de Dieu, en l'absence de tout autre motif révélé par le Ciel.

2° *Dans le Christ* : Le motif sera tiré du Christ, si Dieu a pu vouloir l'Incarnation, mû uniquement par l'excellence du mystère, par la perfection du Christ ; c'est l'affirmation de Suarez. Et il ajoute qu'il suffit que ce motif ne soit pas exclu par la Révélation pour que nous puissions affirmer qu'il a influé sur la décision divine (1). (*De Inc.*, q. I, art. IV, sect. IV, n° 9, p. 242. Vivès).

On peut se demander si ce motif, tiré de la créature, n'est pas plutôt une conséquence de l'activité provoquée en Dieu par le motif qu'il trouve dans sa nature. Il est de sa nature de se communiquer ; or se communiquer, pour Dieu, c'est mettre dans une créature une ressemblance plus ou moins grande avec lui. Peut-on dire qu'il agit pour communiquer cette ressemblance ? C'est là une conséquence nécessaire de son action, mais est-ce le motif qui le fait agir ?

Il agit pour pouvoir aimer ; il ne peut aimer que ses dons. Peut-on dire que c'est la perfection de ses dons qui l'incite à agir ?

Quoi qu'il en soit, lors même que l'on mettrait dans la perfection du Christ le motif de l'Incarnation, ce motif reste commandé par un motif primordial plus universel, source de tout ce qui a été créé : le besoin de se communiquer.

3° *Dans l'utilité de la créature* : Lorsqu'on dit que, sans

1. Et ideo sicut universas res per se voluit propter perfectiones earum et ad completam sui communicationem ita multo majori ratione credendum est, hac ratione et modo hoc mysterium incarnationis voluisse ; neque oportuit hanc rationem specialiter in Scriptura declarari, sed satis fuit non excludi.

Suarez s'appuie sur l'autorité de saint Thomas qui dit (I P., q. 50, art. 10) : « Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis intendit est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. »

Mais qu'est-ce qui pousse Dieu à mettre dans la créature ce bien qu'est sa ressemblance ? Est-ce le désir de voir ce bien, ou le mouvement de sa nature qui le porte à faire du bien ?

le péché à racheter, il n'y aurait pas eu d'Incarnation, on met le motif du mystère dans une utilité de la créature. Mais ici, on peut se demander si l'Incarnation dépend, comme l'affirment les thomistes, uniquement de la Rédemption.

D'après l'Écriture, en effet, l'homme doit à l'Incarnation trois bienfaits principaux :

1° *La Création*, puisqu'il a été fait pour la gloire du Christ ; actuellement *tous* les théologiens le reconnaissent (1) ;

2° *La Surnaturalisation*, puisqu'il a été prédestiné dans le Christ, comme l'Apôtre l'enseigne ;

3° *La Rédemption*, puisqu'il a été racheté par le Christ ; c'est un dogme de foi.

Laquelle de ces utilités est-elle le motif de l'Incarnation ? Quelle est celle qui a poussé Dieu à vouloir que le Verbe se fît chair ? Le Ciel seul pourra nous le dire.

Mais comment ? Sera-ce en faisant ressortir les bienfaits de l'Incarnation pour l'humanité ? Évidemment non. Le Christ, voulu indépendamment de la créature, peut avoir pour elle toutes ces mêmes utilités. Il faudra que la Révélation nous fasse comprendre d'une manière déterminée que l'Incarnation n'a été voulue que pour la créature.

Et si c'est pour une utilité précise de l'homme que le

1. Par cela seul que l'homme a été fait pour la gloire du Christ, il lui est redevable de la création, puisqu'il n'existerait pas sans la gloire du Christ à procurer. Il lui devrait encore l'existence si l'on disait : « Le Christ a été voulu pour être la fin de l'homme », comme il lui doit la Rédemption lorsqu'on dit que le Christ a été voulu pour racheter l'homme. Dans les deux cas, le Christ est voulu pour l'utilité de l'homme : dans le premier cas, pour lui procurer la création, dans le second la Rédemption.

Dire donc du Christ *voulu avant toutes choses* : « Il est cause finale de la création », et du Christ sans aucune précision : « Il a été décrété pour être cause finale de la création », c'est énoncer deux propositions qui peuvent avoir un certain air de ressemblance, mais qui sont contradictoires en réalité. Dans l'une, on affirme le Christ indépendant de la création, et, dans l'autre, dépendant des créatures.

Verbe s'est incarné, nous ne pourrons le savoir qu'autant que la Révélation indiquera cette utilité à l'exclusion de toutes les autres.

Et cette particule exclusive est nécessaire, soit pour attacher le motif de l'Incarnation à l'utilité de l'homme, soit pour la fixer dans une de ces utilités.

Or, les thomistes ont fait un choix parmi ces utilités, et ils déclarent que *l'Incarnation a été voulue pour la Rédemption* (1).

« Non, répond Scot, l'Incarnation ne dépend pas du péché. » Puis, allant plus loin, il rattache ce mystère à un motif indépendant de la créature : « Il n'y aurait eu ni ange ni homme, que le Christ aurait été voulu par Dieu (2). »

Ainsi donc, tous les Pères qui donnent à l'Incarnation une fonction autre que la Rédemption et qui a sa raison d'être indépendamment du péché, nous disent, contrairement aux thomistes, que l'Incarnation ne dépend pas du péché, et, par le fait, que le Christ a la priorité sur le péché ; ou bien, ils devraient préciser, en parlant de la Rédemption, qu'elle est le seul motif de l'Incarnation, à l'exclusion des autres bienfaits.

A plus forte raison, sont-ils contre les thomistes, les

1. Je ne prétends pas que tel a été le *processus* des opérations intellectuelles des thomistes ; mais que ce soit par cette voie ou par une autre qu'ils aient tiré leur conclusion, ce que nous avons dit ne s'en impose pas moins impérieusement, et il me semble que, par la voie indiquée, les thomistes auraient évité de se voir acculer à l'impasse cajétanienne.

En effet, s'ils n'avaient pas perdu de vue les deux utilités primordiales qu'ils reconnaissent à l'Incarnation, à savoir la création et la surnaturalisation, ils n'auraient jamais eu la pensée de donner pour motif de l'Incarnation une utilité subséquente. Comment dire en effet, sans se heurter à toutes sortes de difficultés qui paraissent inextricables, que l'Incarnation n'a été voulue que pour racheter l'homme, lorsque, d'autre part, on affirme que l'homme doit son existence à l'Incarnation ? C'est *presque* aussi incompréhensible que « l'homme créé pour glorifier le Christ » et « le Christ voulu pour racheter l'homme. »

2. Adhuc fuisset Christus sic prædestinatus... et si non fuissent creandi alii quam solus Christus (Rep. Par., in III, dist. VII, q. IV, Sch. II, n 4).

Pères qui nous montrent le Christ voulu avant tout rapport avec la créature.

Ils sont donc partisans de la priorité du Christ sur le péché, les auteurs qui disent :

1° *L'Incarnation est nécessaire pour donner à la créature la connaissance surnaturelle du Père.* En effet, Adam innocent a été appelé à cette connaissance ;

2° *Les Anges ou Adam innocent ont reçu la grâce du Christ.* — Les *véritables* thomistes repoussent énergiquement cette assertion, car l'admettre, disent-ils, ce serait reconnaître que le Verbe se serait incarné sans le péché. — En quoi ils ont parfaitement raison ;

3° *Le Christ a été le premier des prédestinés* ; ou encore, *la cause méritoire de toute prédestination.* En effet, si le Christ est le premier prédestiné ou la cause de prédestination *en prévision du péché,* il faudrait dire non plus seulement : « *O felix culpa* ! » mais : « *O necessaria culpa* ! ». Nécessaire, dans l'ordre actuel, pour que les hommes et les anges fussent prédestinés à la gloire ; bien mieux, pour qu'ils existassent ; nécessaire, pour que nous eussions la merveille ineffable qu'est l'Incarnation ; pour que fût réalisé le chef-d'œuvre de Dieu, la Vierge mère de Dieu ; tout l'ordre actuel serait fondé sur le péché ! !...

4° *Le Christ a été cause finale de la création.* Si tout a été créé pour le Christ, il faut admettre que le Christ a été voulu avant tout le reste. La fin est voulue avant les moyens. Rien ne paraît plus évident que cette assertion. Comment se fait-il qu'elle ne s'impose pas irrésistiblement à tous les esprits ? Car il n'y a pas à le nier, et nous l'avons vu, un grand nombre de théologiens paraissent ne pas s'apercevoir combien ces deux propositions sont inconciliables : « Tout a été fait pour le Christ », et « le Christ a été voulu pour racheter l'homme. » Tous les cajétaniens en sont là. On ne saurait dire qu'ils sont comme de mauvais avocats qui ne

cherchent que le triomphe de leur idée, et non point la possession de la vérité. L'explication serait par trop simpliste et en désaccord profond avec le caractère de ces théologiens et nommément des auteurs dont nous étudions les œuvres. Quelle est l'explication de ce petit mystère ? Faut-il la chercher dans ce sentiment très louable, qui fait qu'on accepte, un peu les yeux fermés, l'enseignement de maîtres très respectables et que, de génération en génération, on se passe leurs affirmations comme des axiomes, qu'on ne pense même pas à vérifier ? Cajétan a trouvé la formule et, depuis, tous les thomistes à peu près l'ont acceptée, sans discussion, comme un principe qui s'impose. — C'est une explication.

Mais n'y aurait-il pas une autre cause à ce brouillard qui cache à tant d'esprits d'élite une vérité si lumineuse ? Sans s'en rendre compte, n'oublie-t-on pas ce qui différencie en Dieu et dans la créature l'acte par lequel la volonté se détermine à rechercher une telle fin par tels moyens appropriés ?

En Dieu, cet acte donne l'existence à la fin et aux moyens, tandis que dans la créature il donne seulement, dans l'intention, la priorité à la fin sur le moyen ; en effet, règle générale, le moyen existe déjà lorsque la créature se détermine à atteindre une fin. Je me décide à aller en Italie ; cette fin voulue, j'examine les moyens ; à pied, à cheval, en auto, en chemin de fer, en bateau. Le moyen que je choisirai existe, en réalité, avant ma résolution de faire le voyage. En Dieu, rien de pareil. Ce n'est pas seulement dans l'intention qu'il y a priorité de la fin sur le moyen, mais de plus l'existence du moyen dépend de l'existence future de la fin. Ainsi donc, si l'on considère la gloire du Christ comme fin et la création comme moyen pour procurer cette gloire, non seulement le Christ a la priorité dans la pensée de Dieu, mais encore l'existence de la création dépend de celle du Christ. C'est du reste ce que comporte la notion de cause finale, si fa-

milière aux théologiens. Encore une fois, comment ceux-ci peuvent-ils fermer les yeux à cette évidence ? N'est-ce pas un véritable problème ?

Lorsqu'on avertit le commandant d'un fort que l'assiégeant mine la place, il peut toujours dire que ce n'est pas possible, que l'ennemi ne peut en avoir eu le temps, etc., etc. Mais lorsque l'explosion a fait sauter le fort, que dirait-on si le commandant maintenait toujours son sentiment ? Jamais explosion ne saurait bouleverser un fort, comme cette proposition : « Tout a été créé pour le Christ » ruine l'affirmation : « Le Christ n'aurait pas existé sans le péché. » Et voilà que les théologiens qui provoquent eux-mêmes l'explosion de leur forteresse, répètent avec sérénité : « Ce n'est rien. Notre principe reste inébranlable. *Sans le péché, point d'Incarnation.* » N'est-ce pas un petit mystère ?

Cependant nous reconnaissons volontiers que les Pères qui disent : « Tout a été créé pour le Christ », ne seront d'aucune autorité dans la question, du jour où les cajétaniens auront pu concilier les deux fameuses propositions.

5° Ils sont encore partisans de la Primauté du Christ, les auteurs qui disent : *Adam a été créé à l'image du Christ.* Qu'on ne dise pas que Dieu, prévoyant le péché et sachant que le Verbe s'incarnerait, pouvait créer Adam à l'image du Christ. — Si Adam était déjà décrété, il ne pouvait être une copie du Christ. Tout au plus pouvait-il servir de modèle pour le Christ ;

6° *Le texte des Proverbes* : « Dominus possedit me », *ou bien le texte* : « Primogenitus omnis creaturæ » de *l'Eccli.* et de *l'Epître aux Colossiens s'appliquent à l'humanité du Christ.* C'est précisément à cause de leur efficacité à prouver la Primauté du Christ, s'ils s'appliquent à son humanité, que les thomistes s'acharnent à n'y voir qu'une indication de la divinité, contrairement à la Tradition, unanime en cela, particulièrement au sujet du texte des Proverbes.

Affirmer donc l'une ou l'autre de ces propositions, à plus forte raison, en affirmer plusieurs, c'est reconnaître la Primauté du Christ.

Ici peut se présenter une difficulté.

Si quelque Père applique un de ces textes tantôt à la divinité, tantôt à l'humanité du Christ, peut-on le porter comme partisan de la Primauté du Christ ? — Oui, d'après saint Augustin. « Si les passages de l'Écriture, nous dit-il, peuvent s'appliquer à l'humanité et à la divinité, on doit les prendre dans les deux sens (II de Trin. II) . »

Le Père qui appliquerait un des textes cités plus haut, et à la divinité et à l'humanité, dirait, par le fait même, qu'il faut y voir deux sens ; et ainsi il resterait partisan de la Primauté du Christ.

Saint Augustin nous dit encore que c'est surtout la connaissance du Christ, c'est-à-dire, du Verbe Incarné, que l'on doit rechercher dans les Écritures :

« Quelque doute qu'ait l'homme à la lecture des Écritures, qu'il ne s'éloigne pas du Christ. Ces pages lui révèlent-elles le Christ ? Il a compris. Mais il n'aura rien compris, qu'il le sache bien, tant qu'il n'y aura pas trouvé une connaissance plus grande du Christ (1). »

Nous supposons que thomistes et scotistes admettent ces précisions et que nous pouvons passer à l'étude des Pères.

Voici ceux que l'on cite comme étant formellement contre l'Incarnation sans le péché : S. Irénée, Origène, S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, S. Augustin, S. Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, S. Léon-le-Grand, S. Fulgence, S. Grégoire-le-Grand, S. André de Crète, S. Jean Damascène, le B. Lanfranc.

1. Quidquid dubitationis habet homo in animo, auditis scripturis Dei, a Christo non recedat; cum ei fuerit in his verbis Christus revelatus, intelligat se intellexisse ; antequam autem perveniat ad Christi intellectum, non præsumat se intellexisse (S. Aug. Enar. 96, 2).

Comme on le voit, ce sont des témoins échelonnés dans tous les siècles. Et comme, à cette occasion, nous interrogerons leurs contemporains, nous aurons sur la question un petit traité de Patrologie.

Sur la foi de nos contradicteurs, nous supposons que, seuls, les auteurs mentionnés sont contraires à la Primauté du Christ.

CHAPITRE II

TÉMOIGNAGES DES PÈRES A TRAVERS LES SIÈCLES.

IIe ET IIIe SIÈCLES. — *S. Irénée* (190). Voir p. 25, 26.

Voyons maintenant quel est le sentiment des contemporains de saint Irénée.

Puisque les adversaires ne nous objectent pas d'autres Pères des deux premiers siècles, nous nous croyons autorisé à affirmer qu'ils n'en ont pas trouvé d'autres.

St *Ignace martyr* (117) affirme : 1° que le mystère de l'Incarnation a été révélé aux anges pendant leur épreuve ; 2° que les anges ont été prédestinés dans le Christ ; 3° que l'Incarnation a été décrétée avant la création ; 4° que la fin de l'Incarnation (pour les créatures), son utilité, a été de révéler le Père ; ce que disent, du reste, plusieurs autres Pères (1).

St *Barnabé* ou *l'auteur de l'Epître Catholique* (130) : « Ce fut au Christ que le Père s'adressa lorsqu'il dit : Faisons l'homme... » — « Toutes les choses ont été faites pour le Christ. » — C'est donc le Christ décrété le premier et il est cause finale.

St *Clément* (150). D'après lui, Adam innocent a eu l'Esprit du Christ ; l'Église qui a existé avant le soleil et la lune est le corps du Christ ; le Christ et l'Église ont été figurés par Adam et Eve innocents.

1. On peut voir les textes dans *Christus Alpha et Oméga.*

Hermas (160 ?). Il proclame le Christ principe et fondement de la création, l'unique porte par laquelle peuvent entrer au ciel les hommes et les anges. Tout a été fait pour le Christ.

S^t *Justin* (166). Pour lui, le Christ est le principe de la création et de la Rédemption ; il a été figuré par l'arbre de vie et Adam a été créé à son image ; aussi lui applique-t-il le fameux texte des Prov. VIII. 22 : « *Dominus possedit me.* »

S^t *Méliton* (170). Dans les quelques fragments qui nous restent de ses œuvres, nous trouvons des témoignages de la Primauté du Christ. Il nous dit qu'Adam a été créé à la l'image du Christ ; que notre premier père innocent a été figure du Christ et que le Christ est l'A et l'Ω, le principe et la fin.

Athénagore (175) nous montre le décret de l'Incarnation comme le principe de toutes choses.

S^t *Théophile d'Antioche* (180) affirme que le décret de l'Incarnation a été le principe de toutes choses.

III^e SIÈCLE. — 2° *Origène* (240). Voici l'objection que l'on tire des écrits de ce merveilleux auteur : « Sans le péché, le Fils de Dieu n'aurait pas dû se faire agneau, pour se faire immoler ; il serait resté ce qu'il était au commencement : Dieu le Verbe. Mais le péché s'est introduit dans le monde et le péché réclame la propitiation et la propitiation ne se fait que par une victime ; voilà pourquoi il fallut se pourvoir d'une victime pour le péché (1). »

La connaissance plus complète des œuvres du grand docteur prouve que l'objection présentée par Thomassin n'a pas la signification qu'on lui attribue.

1. Pone, verbi gratia, non fuisse peccatum. Si non fuisset peccatum, non necesse fuerat Filium Dei agnum fieri, nec opus fuerat eum in carne positum jugulari, sed mansisset hoc quod in principio erat, Deus Verbum. Verum quoniam introivit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit providere hostiam pro peccato (Homil. XXIV in Numeros).

Origène, en effet, fait une distinction entre l'oblation *pro peccato* et l'oblation *pro munere*, toutes les deux pourtant ne pouvant être que le fait du Verbe Incarné.

« Voyez si ce Jésus qui, d'après S. Paul, a pacifié par son sang, non seulement ceux qui sont sur la terre, mais encore ceux qui sont au ciel, n'est pas la victime qui a été offerte, au ciel *pro munere*, comme il a été offert sur la terre *pro peccato* (1). »

Bien que cette explication doive suffire, semble-t-il, à faire disparaître toute difficulté, il ne sera pas sans intérêt de connaître le sentiment d'Origène sur la Primauté du Christ. Citons quelques-unes de ses propositions.

« Le Christ est le Pontife qui offre l'hostie non seulement pour les hommes, mais encore pour les anges (2).

» Aucun des enfants de Dieu (des anges) n'est semblable au Christ, puisqu'ils disent : nous avons tout reçu de sa plénitude (3).

» Et toi, Lucifer, tu es tombé du ciel parce que tu as cru que tu pouvais te passer du secours du Christ (4).

» Dieu est la couronne du Christ, et le Christ est la couronne de tout être raisonnable (5) ». C'est en d'autres termes : « *Omnia vestra sunt, vos autem Christi.* » Et de fait, sur ces paroles de la Genèse (I, 1) : *In principio Deus creavit*, Origène nous dit : « Quel est ce principe, si ce n'est N.-S.

1. Vide ergo ne forte Jesus quem Paulus dicit pacificasse per sanguinem suum non solum quæ in terris, sed quæ in cœlis sunt, idem ipse vitulus qui in cœlis quidem non pro peccato, sed pro munere oblatus est, in terris autem... oblatus est pro peccato (In Lev. Hom. II, nº 3. Pat. gr., 12, 416).

2. Hic (Christus) magnus est Pontifex non solum pro hominibus sed etiam pro omni quod ratione capax hostiam... offerens (In Ev. Joa., t. I, nº 40, P. G., 14, 134).

3. Sed nullus ex filiis Dei (angelis) similis illi est (Christo), aiunt quippe : Ex plenitudine ejus omnia nos accepimus (Anal. sac. Spicil. Solesm. parata, t. III, p. 159. — Paris, 1883).

4. Tuque (Lucifer) propterea cecidisti de cœlo, quia te tibi esse sufficientem arbitratus es, nec indigere auxilio Christi (Scholia in Luc, cap. IV. P. G. 17, 331).

5. Christi Deus, Christus autem rationali naturæ corona est (In Ps. 20. P. G. 12, 1256).

J.-C. le premier-né de toute créature ? Ici, Moïse ne parle pas d'un commencement dans le temps, mais il nous apprend que le ciel et la terre ont été faits dans le principe, c'est-à-dire, dans le Sauveur (1).

Il ne saurait donc y avoir de doute sur la pensée d'Origène. Il est expressément contre la formule : Pas de péché, pas d'Incarnation.

Et sa voix n'est pas isolée au III^e siècle.

S^t Hippolyte, Év. de Porto (222), nous dit : Dieu s'est fait chair pour racheter l'homme et *sauver les anges*.

Tertullien (245) enseigne que les anges ont reçu la grâce du Christ ; que Adam a été créé à l'image du Christ et que, innocent, il a prophétisé l'Incarnation.

S^t Cyprien (258) applique au Christ le texte des Proverbes et nous dit que le Verbe *Incarné* fut l'occasion de la chute de l'ange.

Clément d'Alexandrie (300) : « Le Verbe seul peut faire connaître le Père et pour le faire connaître, il a pris chair. »

C'est la doctrine de S^t Clément, de S^t Irénée ; ce qui donne un motif de l'Incarnation indépendant de la Rédemption.

« Tout a été bâti dans le Verbe Pontife, et le Christ seul a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et les hommes seulement à l'image de Dieu. »

S^t Méthode (312) nous dit, que le Christ a été le principe de toutes choses, l'arbre de vie ; qu'il a confirmé les anges et que c'est à lui que se rapporte Adam.

S^t Alexandre, Év. d'Alexandrie (326 ?). C'est lui qui le premier a condamné Arius et qui a déclaré officiellement, dans un acte public, que le 22 V. des Proverbes VIII doit s'appliquer au *Verbe Incarné* et non à la Sagesse éternelle.

1. Quod est omnium Principium nisi D. N. J. Ch., primogenitus omnis creaturæ ? Non ergo hic temporale aliquod principium dicit, sed *in principio*, id est, in Salvatore factum esse dicit cœlum et terram (In Gen., cap. 1, hom. 1^a. P. G. 12, 145).

Or, ce texte entendu du Verbe *incarné* est le témoignage de l'Écriture invoqué par les scotistes en faveur de la Primauté du Christ.

IVe SIÈCLE. 3° S^t *Athanase*, Docteur. (373). (Voir p. 26, 27)

4° S^t *Grégoire de Nazianze*, Docteur (360). « Pourquoi Dieu a-t-il pris l'humanité à cause de nous ? — Évidemment pour nous préparer le salut. Quelle autre raison pourrait-on donner (1) ? » Ce texte du grand Docteur, loin d'être contre la Primauté du Christ, paraît au contraire insinuer qu'il y a une autre raison à l'Incarnation que celle qui regarde l'homme. S'il n'en était pas ainsi, pourquoi le Théologien aurait-il spécifié qu'il parle de l'Incarnation *faite pour nous* ?

Mettons qu'on traite cette remarque de vaine subtilité. Nous nous contenterons de montrer qu'elle est fondée sur la doctrine de S. Grégoire, car le Docteur affirme la Primauté du Christ en plusieurs endroits :

Il applique au Verbe *incarné* le texte des Proverbes (2). C'est comme homme que le Christ est le premier-né de toutes les créatures et, comme Dieu, il est Fils unique (3).

D'après Théophile, S. Grégoire a interprété de la création et non du baptême ces paroles de S. Paul aux Éphésiens II. 10 : « Car nous sommes l'ouvrage de Dieu étant créés en Jésus-Christ dans les bonnes œuvres (4). » Si nous sommes créés dans le Christ, ajouterons-nous, c'est que le Christ est voulu avant nous.

1. Quæ autem humanitatis a Deo propter nos susceptæ causa exstitit ? Profecto ut nobis salus pararetur. Quod enim aliud causæ afferri possit ? (Or. Theol. 4, n° 2.)

2. Ergo quoniam hic aperte et *creavit* et *gignit me* reperimus, hoc clarè dictum. Quod enim cum causa conjunctum invenimus, id humanitati assignandum est ; quod autem simplex causæque expers divinitati adscribendum (Orat. XXXa ; Theol. IV, n° 11. P. G. 36, 106).

3. Primogenitus Christus secundum humanitatem, unigenitus secundum divinitatem (Oratio 41).

4. Gregorius theologus istud *creati in operibus bonis*, non de creatione in baptismate, verum de primâ creatione interpretatus est. Sic Theophilus.

« Le Verbe fait homme est le sauveur des anges et des hommes (1). C'est pour lui que tout a été fait (2). »

On ne saurait donc affirmer plus clairement la Primauté du Christ.

5° S^t *Ambroise,* Docteur (397). Voici l'objection : « Quelle est la cause de l'Incarnation, si ce n'est le rachat de la chair qui avait péché (3) ? »

D'autre part, S. Ambroise est très formel en faveur de la Primauté du Christ :

« C'est dans le Christ que Dieu a tout créé (4).

» Le texte des Proverbes s'applique au Verbe *Incarné* (5).

» Adam est tombé parce qu'il n'est pas resté avec le Christ et, à cause de la femme, il a sacrifié la grâce du Christ (6) ;

» Le Christ est la source de tout bien pour toutes les créatures ; et les anges, qui sont dans la cité de la vie, n'ont pu y entrer que par le Christ (7) ;

» Toutes les créatures ont tout reçu du Christ qui est l'auteur de la création (8). »

1. Et steti et speculatus sum, et ecce vir sedens super nubes. Vox ejus ut vox buccinæ et in circuitu ejus quasi multitudo cœlestis exercitus et dixit : Hodie salus mundo tam visibili quam invisibili (Orat. XLV in S. Pascha. P. G. 36, 625).

2. Christe rex... tibi omnia existunt... tua lux sunt ; omnes quæcumque animæ cœlestes decantant Trinitatis gloriam cœlestis. Tua enim est gloria homo. O Immortalis, mortalis propter me, tibi vivo, tibi loquor, tibi viva sum hostia (Hymnus ad Christum. P. G. 37, 1326).

3. Quæ erat causa incarnationis nisi ut caro, quæ peccaverat, per se (Christum) redimeretur ? (De Inc., cap. 6, n° 56. P. L. 16, 832.)

4. In hoc principio, id est in Christo, omnia fecit (Hexam., lib. I, c. IV. P. L. 14, 130).

5. Quam vere de Incarnatione id videtur expressum « Dominus creavit me » declarant sequentia (P. L. 16, 550, 551, 755).

6. Adam ubi es ?... Recedere a Domino Deo tuo propter unam mulierem desiderasti, propterea fugis... Cum una muliere te abscondere maluisti, relinquere... gratiam Christi (Epist. ad Sororem Maxillinam, n° 17. P. L. 16, 999).

7. In quo Christo non solum sanctorum hominum, sed omnium credentium omnium etiam rationabilium Virtutum et Potestatum connexionem fidei spiritusque accipiendum arbitror (Epist., 37. P. G. 16).

8. Omnis enim creatura quæcumque bona habet, accepit a Christo, qui totius est auctor creaturæ (In Ps. 118, v. 117. P. L. 15, 1421).

Le passage du S^t^ Docteur que l'on objecte ne peut donc signifier que ceci : « Quelle est la cause de l'Incarnation dans une chair *passible*, si ce n'est la Rédemption ? »

6° *S^t^ Jean Chrysostome*, Docteur (400) : « Dieu n'a revêtu notre chair que pour délivrer les pécheurs de la damnation (1). »

L'exclusion de tout autre motif de l'Incarnation que la Rédemption paraît formelle.

Et cependant ici encore nous nous trouvons en présence d'autres motifs aussi explicites indiqués par le S^t^ Docteur :

« L'Éden, en effet, figurait Marie (2) ;

» Adam innocent a prophétisé l'Incarnation (3) ;

» Le texte des Proverbes ne s'applique pas à la divinité dans le Christ, mais à son humanité (4) ;

» Le titre de premier-né convient au Christ à cause de son humanité et non à cause de sa divinité (5) ;

» Les anges et les hommes n'ont qu'une seule tête, le Christ dans son humanité (6) ;

1. Propter nihil aliud Deus induit carnem nostram... nisi ut nos peccato obnoxios a maledicto liberaret (Hom. 3 in Gen., cap. 4).

2. Propterea Eden illam (terram) appellavit quod terram virginem significat. Hæc virgo figura illius Virginis (Mariæ) fuit (P. G. 51, 129).

3. Vide... quomodo cum ineffabili illa sapientia etiam propheticam gratiam accepit (Adam) (In cap. 1 Gen. hom., XV, P. G. 54, 122).

4. Neque hoc (Dominus creavit) dictum de Deo Verbo, sed de eo quod carnem suscepit (In Heb., cap. 1, Hom III, P. G. 63, 28).

5. *Ut sit primogenitus in multis fratribus* : Hæc porro omnia de Incarnatione dicta existimato, nam secundum divinitatem unigenitus est (P. G 60, 541).

6. Unum omnibus posuit caput, nempe *Christum secundum carnem* et angelis et hominibus : hoc est, et angelis unum dedit principium et hominibus : his quidem id quod est secundum carnem, illis autem secundum spiritum, Verbum Deum (In Ephes., cap. 1, Homil. 1, 4. P. G. 62, 16).

Et qu'on ne dise pas : « Puisque Dieu le Verbe est le principe des anges, le Christ, comme homme, n'est pas la tête des anges. » Il faudrait dire que le S. D^r^ a parlé pour se contredire. Le principe dont il est question doit signifier cause exemplaire. Les anges ont été créés à l'image du Christ en tant que Verbe et les hommes à son image comme homme. Mais c'est le Verbe Incarné qui est, en tant que chair, tête des anges et des hommes.

» Tout a été fait à cause de l'Église, le ciel, la mer... tout en un mot, même l'Incarnation (1). »

Et comme le Christ est le fondement, la pierre angulaire de l'édifice qui est l'Église, et que c'est le Christ, qui dans cet édifice unit les 2 murs (les anges et les hommes), l'on voit combien le S^t^ Docteur contredit la doctrine qu'on voudrait lui attribuer par la phrase objectée.

Il me semble que S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise et S. Jean Chrysostome suffiraient à nous donner le sentiment du IV^e^ siècle. Les autres Pères et auteurs garderaient-ils le silence, seraient-ils même contre la Primauté du Christ, que nous serions fondés à dire que le IV^e^ siècle proclame cette gloire du Christ.

Or voilà que les thomistes n'ont relevé que ces Docteurs comme opposés à la Primauté ; nous sommes donc autorisés à affirmer qu'il n'y en a pas d'autres. Nous ajouterons, par contre, qu'ils sont nombreux, ceux qui proclament un motif de l'Incarnation en dehors et indépendant de la Rédemption.

Lactance (317). Il parle du Verbe immanent et du Verbe proféré. Celui-ci principe ou commencement de la création ; (le Verbe proféré est le décret de l'Incarnation.) L'Incarnation a été faite pour que Dieu pût être honoré dignement. Car le Christ seul peut rendre un culte digne de Dieu ; seul, il peut donner la vie et le salut ; seul, il peut révéler le Père.

S^t^ Chromace (324) : La Rédemption rétablit dans l'homme l'image du Christ. (Le péché d'Adam avait donc déformé cette image ?)

S^t^ Estathius, Év. d'Antioche (325). Adam a été créé à l'image du Christ et ces paroles des Proverbes : *Dominus creavit* nous disent clairement que le Christ, comme hom-

1. Deo cara est Ecclesia ; propter Ecclesiam enim extensum est cœlum, etc... uno, propter Ecclesiam Unigenitus Dei factus est homo (Serm. 1 de Pentec.)

me, a été le principe immuable de tous les biens accordés aux créatures.

Eusèbe Pamphile (330) : Le texte des Proverbes s'applique au Verbe incarné. Le Christ est le médiateur non seulement des hommes, mais encore de toutes les créatures. Le Verbe a pris les prémices de la nature humaine.

Paul, évêque d'Emèse (330) : Toutes les créatures et les visibles et les invisibles trouvent dans le Christ le fondement de leur salut.

S^t Césaire, frère de S^t Grégoire de Nazianze (350) : Ces paroles des Proverbes : « Dominus creavit » ont été dites de la nature humaine du Christ, qui existait avant le monde dans l'intention divine.

S^t Grégoire le Thaumaturge (350 ?) : Le Christ est premier-né des créatures, parce qu'il est cause de la création, comme il est premier-né d'entre les morts, parce qu'il est cause de la résurrection. Le Christ est le pasteur ; les anges et les hommes forment le bercail.

S^t Macaire l'ancien (360) : Le Verbe s'est fait chair, afin que les anges et les hommes pussent participer à la vie de Dieu.

S^t Hilaire, Docteur (368) : Ève crut au tentateur et non au Christ ; Adam prophétisa le Christ ; l'Incarnation est nécessaire pour que la créature puisse arriver à la connaissance surnaturelle de Dieu ; le texte des Proverbes s'applique à l'humanité du Christ ; enfin, les anges ont reçu la grâce du Christ.

S^t Basile de Césarée, Docteur (370) : Adam a été créé à l'image du Christ et celui-ci est cause de salut pour les anges. Le texte des Proverbes s'applique au Christ.

S^t Eusèbe de Verceil (370) : Le Christ est fils unique comme Verbe, et premier-né des créatures comme homme.

S^t Cyrille de Jérusalem, Docteur (370) : L'Incarnation est nécessaire pour que l'homme puisse arriver à la con-

naissance surnaturelle et à la vision de Dieu. Il n'y a qu'un seul Pasteur et qu'un seul bercail, dont font partie les anges.

Marius Victorinus (372) : C'est dans le Christ que Dieu a tout créé ; c'est en lui que se trouve la cause de toutes choses, comme aussi de notre délivrance. Le Christ arrose les créatures visibles et invisibles ; comme un fleuve de vie, il arrose toute substance.

S^t Epiphane (380) : Adam innocent a prophétisé le Christ. Il est conforme à la Révélation d'appliquer le texte des Proverbes à l'Incarnation du Verbe. — La Religion chrétienne a fleuri, même avant Adam, dans le Christ, décrété du consentement du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

S^t Grégoire de Nysse, Docteur (380) : Adam fut créé à la ressemblance du Verbe incarné et le texte des Proverbes se rapporte à l'humanité du Christ. — Toutes les créatures tiennent du Christ tous leurs dons et, au commencement, les hommes et les anges ne formaient qu'un seul chœur, d'où le péché a chassé l'homme.

S^t Didyme d'Alexandrie (380) : Le texte des Proverbes se rapporte à l'Incarnation du Seigneur. — Le Christ est le premier-né des créatures, non parce qu'il a été fait avant elles, mais parce que, dans la prescience divine, il est né de la Vierge Marie avant toute créature. — Les anges comme les hommes ont tout reçu du Sauveur.

Philon, Év. des Carpathes (Carpathiorum) (380). Il distingue l'Église bâtie sur l'humanité du Christ et l'Église rachetée par son sang précieux.

S^t Zénon, Ev. de Vérone (380). Il distingue le Verbe immanent et proféré, i. e. l'Incarnation décrétée pour la création. — Aussi est-ce dans le Christ que Dieu a tout créé. — Il n'y a qu'une seule et même voie qui conduise au ciel les anges et les hommes.

Passons maintenant aux auteurs du V^e siècle que l'on

nous oppose. Ce sont S. Cyrille d'Alexandrie, S. Augustin, Théodoret et S. Léon-le-Grand.

Ve SIÈCLE. — 7° *St Cyrille d'Alexandrie*, Docteur (430). (Voir p. 28-29).

Nous aurons l'occasion de revoir S. Cyrille à propos de la thèse du Card. Billot.

8° *St Augustin*, Docteur (430). (Voir p. 30-32).

9° *Théodoret*, Év. de Cyrène (430) : « Le Fils de Dieu nous enseigne lui-même dans son Évangile qu'il s'est fait homme à cause des pécheurs (1) ». Cette objection demande aussi une explication pour concorder avec la doctrine contraire exposée en bien des endroits :

Adam a été créé à l'image du Christ, car Dieu savait que son Fils unique se ferait homme (2) ;

Les anges comme les hommes avaient besoin de l'Incarnation (3) ;

Tout ce qui est au ciel et sur la terre a été créé pour le Christ et avec tendance vers le Christ (4).

10° *St Léon-le-Grand*, Docteur (440) : « Si l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, avait conservé sa dignité, le créateur du monde ne se serait pas fait créature (5). » Telle est l'objection. — Mais le même St Docteur nous dit qu'Adam, dès l'origine, prophétisa l'Incarnation (6), et

1. Quod peccatorum gratia Unigenitus homo factus sit, ipsemet docuit in sacris Evangeliis (Luc, v, 32).

2. Ad imaginem... prævidebat fore ut Unigenitus carnem et humanam naturam assumeret (Quæst. 19 in Gen. P G. 80, 102).

3. Passionem utique sustinuit pro omnibus ; quæcumque enim creatam habent naturam eo remedio egebant... Sola divina natura nullius indigebat reliqua autem omnia opus habebant Incarnationis medicamento (Int. Ep. Heb., cap. 11. P. G. 82, 694).

4. Exponimus... quod omnia propter Christum et in Christum tendentia facta sunt, tam quæ in cœlis tam quæ in terra (P. G. 89, 891).

5. Si homo ad imaginem et similitudinem Dei factus in suo honore permansisset, creator mundi creatura non fieret (Ser. de Trinit.)

6. Ab ipso ergo principio generis humani omnibus hominibus Christus est denuntiatus in carne futurus (Epist. ad Cl. et pop. Const., c. 4).

qu'ils n'ont pas moins reçu de grâces ceux qui ont cru à la promesse que ceux qui ont recours au mystère accompli ;

Dès l'origine du monde il n'y a eu pour tous qu'une même cause de salut (1) ;

Aussi se trompent-ils ceux qui croient que le péché de l'homme a occasionné l'Incarnation ; car il était éternellement décrété que l'homme serait déifié (2).

Nous pouvons conclure que les 4 illustres auteurs du V^e^ siècle, que l'on nous objecte, réclament pour les divers passages cités la précision : « Sans le péché, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu dans une chair *passible*. » Mais ce V^e^ siècle, avec le IV^e^, est l'âge d'or de l'exposition de la doctrine. On ne saurait trouver mauvais que nous interrogions un certain nombre de ses représentants, pour savoir s'ils sont favorables à la Primauté du Christ.

Zachée le Chrétien (430) : « Dieu a créé toutes choses dans le Christ ; c'est par la bouche de son humanité que le Verbe a prononcé cette parole des Proverbes : « *Dominus creavit me.* » — Le premier dessein du Fils de Dieu de se faire homme fut d'*empêcher l'homme de tomber*, ou de le racheter, s'il venait à tomber. »

S^t^ Jérôme, Docteur (420) : « C'est dans le Christ que tout a été créé ; tout ce qui s'est fait avant le monde, tout ce qui s'est fait dans le monde annonçait l'Incarnation à laquelle, du reste, s'appliquent les paroles des Proverbes VIII. 22.

» Les anges ont eu besoin de la plénitude du Christ et l'Incarnation est la cause finale de la création. »

1. Quo (Sacramento Incarnationis) totus mundus impletus est ut non minus adepti sint, qui illud credidere promissum quam qui suscepere donatum. A constitutione mundi unam eamdemque omnibus causam salutis instituit (Serm. XXIII al. XXII in nat. Dom., III, 4).

2. Putant quidam casum hominis fuisse causam Incarnationis, qui simpliciter falluntur, quia ab æterno est prædestinatum quod homo deificaretur. (Cit. P. J. de Matha et Haro, *Sol Sapientiae*. In Ps. 103. Neapoli).

Evagre (420) : Dieu a créé le monde dans le Christ et il nous a formés à l'image du Christ.

S^t Synesius, Év. de Ptolémaïs (430) : Tout a été créé pour le Christ.

S^t Paulin, Év. de Nole (431) : Le Christ est non seulement le fondement de la Jérusalem céleste, mais encore il en est l'unique porte. Il est l'alpha et l'oméga de toutes choses.

S^t Procle, Archev. de Constantinople (440) : Adam fut créé à l'image du Christ ; il eut connaissance de l'Incarnation ; les anges doivent au Christ leur sanctification ; le Christ a été décrété avant le monde.

Marc Diadoque (445). Le texte des Proverbes s'applique au Verbe Incarné.

S^t Nil (V^e siècle). Le sommeil d'Adam présageait le Christ.

S^t Eucher, Év. de Lyon (449) : Dieu a créé le ciel et la terre dans le Christ ; Adam a prophétisé le mystère de l'Incarnation.

S^t Basile de Seleucie (450) : L'homme a été créé comme la demeure du Fils de Dieu.

S^t Prosper d'Aquitaine (450) : Adam innocent a eu l'espérance de l'Incarnation qui lui avait été promise.

S^t Nicétas, Év. d'Aquilée (458) : Le Christ est la tête de l'Église et celle-ci comprend les anges.

S^t Isaac, Év. de Ninive (460) : Par le péché, Adam a perdu la charité ; la charité est le Christ qui est la nourriture des anges.

Antipater, Év. de Bostre (460) : Les hommes ont été créés pour le Christ et celui-ci est le fondement de toute la création.

Ammonius d'Alexandrie : L'Église est l'épouse du Christ ; voilà pourquoi toute créature douée de raison, qu'elle soit homme ou ange, est épouse du Christ.

S^t *Maxime de Turin* (466) : Le texte des Proverbes s'applique à l'Incarnation, et Dieu a tout créé dans le Christ ; Adam et Eve innocents ont été la figure du Christ ; car Dieu a voulu que l'Incarnation fût figurée dès l'origine, afin qu'à toutes les époques du monde on pût mettre son espérance dans le Christ.

Véréconde, Évêque (500) : Le Christ est le fondement de l'Église et l'Église est formée dès la création du monde. » (Donc Adam et Eve innocents appartenaient à l'Église du Christ).

Amène (V^e siècle) : Jésus est le principe ou commencement du monde, la tête de tous les commencements.

VI^e SIÈCLE — II° S^t *Fulgence*, Év. (533). Voici l'objection que l'on tire de ses écrits : « Et le Verbe n'aurait pas pris notre chair, si celle-ci n'avait dû être sauvée par ce moyen (1). » Cette affirmation, renouvelée du reste, au moins une fois, paraît formelle. Mais n'est-elle pas contredite par d'autres affirmations non moins formelles ? Le Saint nous dit que les élus ont été prédestinés dans le Christ et que le Christ est leur récompense. Or, ces affirmations, vu la doctrine de S. Fulgence sur la prédestination, ne sauraient concorder avec ce qu'il dit de l'Incarnation.

Pour lui, en effet, l'homme a été prédestiné en dehors de toute prévision de mérites : « Dieu n'a pas choisi ceux qu'il a trouvés saints et immaculés, ni ceux qu'il a prévus devoir être tels ; mais avant la constitution du monde, il les a choisis pour qu'ils fussent saints... Il *nous a prédestinés à l'adoption d'enfants par Jésus-Christ* (Eph. I. 5), non pas d'après le mérite de notre volonté ou de nos œuvres, mais d'après le bon plaisir de sa volonté (2). »

1. Nam nec caro ipsa fuit a Filio Dei suscipienda nisi divinâ fuisset susceptione salvanda.

2. Prædestinavit nos... non secundum meritum aut voluntatis aut operationis nostræ sed secundum propositum voluntatis suæ (De Veritate Prædest. Lib. III, cap. IV. P. L. 65, 654).

C'est son affirmation répétée (1).

Dès lors, il faut bien dire que la prédestination dépend moins encore du démérite et qu'elle a eu lieu avant toute prévision du péché.

Mais si la prédestination ne dépend pas du péché, son fondement, le Christ, en dépendra moins encore. Si la prédestination à la gloire ne dépend pas des mérites, le Christ, récompense de la gloire, ne saurait dépendre du démérite de l'homme.

Répétons ce que nous avons dit (p. 87) : Si l'homme a été prédestiné dans le Christ et si l'Incarnation n'a été voulue qu'à cause du péché, *la grâce a été donnée avant d'avoir été donnée.*

12° S^t *Grégoire-le-Grand*, Docteur (604). Voici les paroles que citent les adversaires de la Primauté :

« Si Adam n'eût pas péché, le Rédempteur n'aurait pas dû prendre notre chair. Puisqu'il est venu pour les pécheurs, qu'il n'y ait pas de péché et il ne faudra pas qu'il vienne (2). »

Mais le S^t Docteur enseigne expressément que les anges ont reçu la grâce du Christ. En effet, sur ces paroles : « Et ecce murus forinsecus », etc. (Ezech, XL. 5), il dit que le mur est le Dieu incarné et que la maison de Dieu, entourée de mur, ce sont non seulement les anges, mais les hommes justes : « Et ce mur entoure toute la maison, parce que le Fils de Dieu qui, au ciel, est la fermeté des anges, s'est fait sur la terre rédemption pour les hommes. Pour les anges,

1. Et pour qu'il ne puisse subsister le moindre doute, S. Fulgence explique le fameux texte : « Omnes vult salvos fieri (I Tim., II, 4) », comme le font les partisans de la prédestination sans prévision de mérite. Dieu sauve des hommes dans toutes les races, dans toutes les conditions, etc. Ainsi sont sauvés tous ceux que Dieu veut sauver : « Ita salvi fiunt omnes quos vult Deus salvos fieri, quia nemo salvatur nisi ille quem voluerit gratuita justificatione salvare (P. L. 65, 658). »

2. Nisi Adam peccaret, Redemptorem nostrum nostram carnem suscipere non oporteret... Si ergo pro peccatoribus venit, si peccata deessent, eum venire non oporteret (Hom. Lib. IX ; in Lib. I Reg., cap. VIII, v. 8).

il est force qui les empêche de tomber et, pour nous, secours qui nous relève après la chute (1). »

Et sur ces paroles : *Neque enim est alius extra te sanctus* : Celui-là serait saint en dehors de lui, s'il avait pu se sanctifier sans le secours du Fils de Dieu. Qui oserait le dire des hommes, puisque cela n'est pas certain des anges ?....Car la sainteté dans tout être est un don du Seigneur...

« Ceci peut se rapporter à l'état de justice ; être du nombre des élus, c'est rester en Dieu par la justice ; et comme le Fils de Dieu est Dieu, personne n'est en dehors de lui ; les élus ne peuvent être qu'en lui. Cela se rapporte à la divinité, mais à la condition de ne pas perdre de vue son humanité ; car on ne peut être juste sans croire à l'Incarnation (2). »

Lorsque saint Grégoire parle du Fils de Dieu, comme source de grâce, c'est toujours le Fils de Dieu Incarné.

On doit donc admettre pour le S^t^ Docteur la distinction connue et dire : « Si Adam n'avait point péché, notre rédempteur n'aurait pas dû prendre notre chair *passible.* »

Il y aurait peut-être une autre explication.

Les homélies sur le livre I^e^ des Rois n'ont pas été écrites par S. Grégoire. Elles ont été recueillies par un de ses dis-

1. Domus quippe Dei non solum angeli sancti... sed etiam nos sumus, quorum mentes inhabitare dignatur. Et murus iste (Incarnatus videlicet Dominus) undique in circuitu domus est, quia Unigenitus Patris qui sursum est firmitas angelorum, ipse deorsum factus est redemptio hominum. Illis fortitudo ne cadant, nobis adjutorium ut surgamus post casum (Hom. II in cap. XL. Ezech. P. L. 16, 951).

2. Extra eum sanctus esset aliquis si absque dono Unigeniti sanctificationis dona habere potuisset ; sed quis hoc asserere audeat de hominibus, quod de angelis nequaquam constat.. Non est ergo sanctus ut est Dominus : quia quisquis potuit sanctus existere, ejus accepit munere ut sanctus esse potuisset...

Potest et hoc ad statum justitiæ pertinere, quia electorum esse, est in Deo per justitiam manere. Et quia Unigenitus Dei Deus est, extra eum non aliquis, quia nemo electorum nisi in ipso est. Quod si refertur ad divinitatem ejus, ut nequaquam intellectum humanitatis ejus evacuet, quia justus esse non potest qui fidem non habet divinæ Incarnationis (Mor. lib. I, c. III, 210. In I Reg., II, 2. P. L. 79, 66).

ciples et, d'après les Bénédictins de S. Maur, des erreurs s'y sont glissées.

Mais, si c'est à une erreur qu'il faut attribuer le passage en question, ne pourrait-on pas en dire autant du texte en faveur de la Primauté et tiré des mêmes homélies ? — Non, parce que le texte est conforme à d'autres affirmations tirées des œuvres authentiques de S. Grégoire (1).

Nous devons encore citer comme partisans de la Primauté du Christ les auteurs suivants du VI^e^ siècle.

Procope de Gaza (550) : De toute éternité le projet de l'Incarnation a été arrêté comme fondement du monde. — C'est du Christ qu'a été dite la parole des Proverbes VIII. 22. — Toute créature, au ciel et sur la terre a reçu du Christ toutes les grâces de sanctification.

S^t^ Ephrem (550) : C'est de vous, ô Marie, que les hommes depuis Adam reçoivent toute sainteté ! — Réjouissez vous, ô Marie, vous êtes la cause de toutes les grâces.

Primase, Év. d'Adrumète (555) : Adam a été la figure du Christ. — Le texte des Proverbes s'applique à l'Incarnation. — Le Christ est le commencement de la création.

S^t^ Anastase le Sinaïte (560) : La création du monde a été une figure du Christ. Adam fut créé à l'image du Christ. — L'Incarnation a été la source de tous les biens qui ont été répandus dans la création. — Tout a été fait pour le Christ.

S^t^ Grégoire de Tours (594) :

C'est dans le Christ que Dieu a tout créé ;

Le Christ a été figuré par Adam innocent ;

Et tout a été créé pour Lui.

VII^e^ SIÈCLE. — 13° *S^t^ André de Crète* (675). Il est cité parmi les opposants de la Primauté du Christ : « Si crux non exstitisset, Christus in terra non fuisset. »

1. On verra plus loin une discussion plus approfondie de la pensée de S. Grégoire.

Pour lui aussi, il faut admettre la fameuse distinction sous peine de le faire se contredire. D'après lui, en effet, Marie est la manifestation des profondeurs de l'incompréhensibilité divine. Elle est la fin que Dieu s'est proposée (1).

Comment l'Incarnation aurait-elle pu se réaliser sans le ministère d'une Vierge chaste et pure ? Et quelle pourrait être, cette Vierge, si ce n'est celle que Dieu a élue avant toutes les générations (2) ?

Marie a été la première à jouir de l'union et de l'amitié du Créateur pour sa créature (3) ; car elle a été élue avant toute création (4).

Aussi le Christ est-il le commencement, le centre et le terme du monde (5).

Peut-il rester quelque doute sur les sentiments de S. André de Crète ?

Jetons maintenant un coup d'œil sur les contemporains.

S^t *Isidore*, Docteur (639) :

C'est dans le Christ que Dieu a créé le ciel et la terre ;

Ce qui s'est fait en Adam innocent a été une prophétie du Christ ;

Comme la femme a été formée pour l'homme, ainsi l'homme a été créé pour le Christ ;

Le Christ est appelé le premier-né de toute créature à cause de son humanité ;

1. Virgo est declaratio profundorum divinæ incomprehensibilitatis ; hic est scopus qui excogitatus est ante sæcula (Or. de Assum. Mariæ. P. G. 97).

2. Quî vero ea res (Incarnatio) ad finem deduceretur, nisi prius munda intactaque Virgo ministraret mysterio. Quænam autem alia Virgo hæc possit intelligi, nisi quam ante omnes generationes naturæ totius creator elegit ? (In Nat. B. M. P. G. 97, 814.)

3. Hæ primitiæ communionis necessitudinisque omnium conditoris Dei ad proprium figmentum (In Dorm. S. Mariæ. P. G. 97, 1091).

4. Ave, Deo electa, antequam aliqua nascerentur (An. B. V. P. G. 97, 895).

Il s'agit de Marie élue avant qu'aucune créature ait été *décrétée*. Autrement ces paroles n'auraient aucun sens.

5. Christus initium, medium et mundi terminus (Or. I in Deip. Nat. P. G. 97, 806).

L'Incarnation a eu lieu parce que sans elle l'homme n'aurait pu connaître Dieu.

S^t Eugène de Tolède (657) :

Adam a été créé à l'image du Christ.

S^t Maxime, Martyr, que les Grecs appellent le Théologien (662) :

Tout a été créé dans le Christ ;

C'est de l'humanité du Christ qu'il faut entendre le passage des Proverbes ;

C'est pour le Christ que tout a été créé ;

Par l'Incarnation, l'homme a reçu la grâce qui le surélève et les souffrances de l'Homme-Dieu le délivrent de la mort à laquelle le péché l'avait condamné.

S^t Hildephonse de Tolède (669) :

Le texte des Proverbes s'applique au Verbe Incarné ;

Les anges ont reçu la grâce du Christ.

Guiward, patriarche (680) :

Le Rédempteur nous a rachetés de la servitude et, ce qui vaut mieux encore, il a donné, dans sa bonté, à notre race humaine et aux phalanges angéliques la vie incorruptible, l'intelligence et la stabilité éternelle.

S^t Julien de Tolède (690) :

Le Christ est notre fin.

Le livre des mystères du Ciel et de la Terre (7^e siècle) :

Tout a été créé pour Marie.

VIII^e SIÈCLE. 14° *S^t Jean Damascène,* docteur (730). Voici l'objection :

Si nous avions conservé avec Dieu notre union première, nous n'aurions jamais été élevés à une union plus admirable (1).

1. Nam si eam cum Deo societatem conservavissemus, præstantiorem et admirabiliorem nequaquam nacti essemus (In laudat. S. Barbaræ, n° 8).

Cela est-il absolument concluant ? Elevés à l'union par l'Incarnation, ne pouvions-nous pas être élevés à une union plus parfaite par la Rédemption ? Quoiqu'il en soit, il s'agit de faire concorder cette proposition de S. Jean Damascène avec les affirmations que voici :

Adam a été fait à l'image du Christ (1) ;

Le Christ est le premier-né de toute créature, et c'est en lui que tout repose (2) ;

C'est sa bonté qui a porté Dieu à créer les êtres visibles et invisibles, afin de les combler de bienfaits et de les rendre participants de sa bonté (3) ;

C'est la bonté du Père qui a provoqué l'Incarnation du Fils ; c'est la bonté du Père qui a opéré le salut de l'universalité des êtres dans son Fils unique ; c'est sa bonté qui a uni toutes les créatures dans son Fils unique ; et comme l'homme, petit monde, unit en lui la substance visible et invisible, la bonté du Père a décidé d'établir dans le Christ l'union de la divinité et de l'humanité, et, par celle-ci, l'union de toutes les créatures, afin que Dieu fût tout, en toutes choses (4).

Est-ce que ce n'est pas l'affirmation expresse de l'Incarnation indépendamment de tout péché ?

1. Quando autem caro Verbum Dei factum est, imaginem ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago ejus (P. G. 95).

2. Siquidem primogenitam (Mariam) oportebat in lucem edi, ex quâ nasciturus esset omnis creaturæ primogenitus, in quo omnia constant (Or. in Deip. Nat. II. P. G. 96, 664).

3. Pro nimia bonitate suâ (Deus) quædam esse voluit, quæ ipsius afficerentur beneficiis, ejusque bonitatis participes forent ; eam ob causam ex nihilo producit, conditque universa tam visibilia quam invisibilia (De Fide, orthod., lib. II, c. 2).

4. Patris enim benigna voluntate Unigenitus ejus ac Verbum incarnatus est ; benigna Patris voluntas in Unigenito Filio universi orbis salutem patravit ; benigna Patris voluntas in Unigenito Filio res universas colligavit, nam cum homo minor mundus sit, substantiæ omnis tam visibilis quam invisibilis in se nodum ferens, hoc et illud existens, revera rerum omnium Domini creatoris et gubernatoris bona voluntas hoc existimavit ut in Unigenito et consubstantiali Filio suo divinitatis et humanitatis ac per hanc conditarum rerum cunctarum connexio fieret, ut sit Deus omnia in omnibus (Homil. in Transf. D. N. J. Ch.).

S[t] Jean Damascène nous donne bien le sentiment de son époque. Citons :

Germain II, Arch. de Constantinople (720) :

« Le mystère de l'Incarnation du Verbe fut décrété avant la constitution du monde et fut représenté au vif dans l'archange Gabriel comme sur une toile spirituelle. »

On voit quels rapports profonds existent, d'après le savant et pieux archevêque, entre le Christ et les anges.

S[t] Bède le Vénérable (730) :

Dieu a tout créé dans le Christ ;

Le Christ a été figuré par l'arbre de vie ;

Le passage des Proverbes doit s'entendre de l'Incarnation ;

Le diable est tombé parce qu'il n'est pas resté dans le Christ ;

Les anges ont reçu la grâce du Christ.

Cosme de Jérusalem (730) :

Le décret de l'Incarnation a été porté comme principe et commencement de la création.

S[t] Hétère et S[t] Béat (780) :

Le texte des Proverbes s'applique au Verbe Incarné ;

Le Christ est le premier-né de la création à cause de son humanité.

Elie de Crète (790) : Le Christ est la tête des hommes et des anges qui ont cru en lui.

Florus, diacre de Lyon (800) : Le Christ est le médiateur des anges.

Le B. Alcuin (804) :

Les anges ont été prédestinés dans le Christ ; Lucifer est tombé parce qu'il n'est pas resté dans le Christ.

IX[e] SIÈCLE. Bien qu'on ne cite pas d'opposant dans les 9[e] et 10[e] siècles, nous donnerons les noms des écrivains ecclésiastiques qui sont partisans de la Primauté.

Smaragde (820) : Dieu s'est fait homme pour que l'Église eût une tête ; que toute créature eût son médiateur ; pour que la Jérusalem céleste eût son temple.

Sédulius Scot (820) : Il répète les paroles de S. Jérôme que tout dans la création converge vers le Christ ; que les anges appartiennent au corps du Christ, et que celui-ci est leur tête.

S^t^ *Agobard* (840) : Le Christ est le médiateur des anges.

Walafrid Strabe (849) : Il applique au Christ le passage des Proverbes. — Il répète les paroles de S. Augustin : « Si ergo iste (diabolus) in veritate stetisset, in Christo stetisset, » et aussi les paroles du Vénérable Bède au sujet du Propitiatoire.

Haymon, Evêque d'Halberstadt (853) : Adam innocent prophétisa l'Incarnation ; les anges et les hommes ont le Christ pour fondement et c'est de lui qu'ils reçoivent la vie de la grâce.

S^t^ *Paschase Radbert* (856) : L'arbre de vie était l'image du Christ ; Adam a prophétisé.

Angelome, Evêque de Luxeuil ? (856) C'est dans le Christ que tout a été créé ; l'arbre de vie annonçait le Christ ; Adam a prophétisé l'union du Christ et de l'Église ;

Le B. Raban Maur, Archevêque de Mayence (856) : Il revient sans cesse sur la Primauté du Christ.

S^t^ *André, Archevêque de Césarée* (870) : Le Christ, comme homme, est la fin de toutes choses.

Jean Scot Erigène (873) : Les mystères du Christ ont été aussi utiles aux habitants du ciel qu'à ceux de la terre.

Arethas, Ev. de Césarée en Cappadoce (900 ?) : Les anges ont reçu la grâce du Christ.

X^e^ SIÈCLE. *Atton, Ev. de Verceil* (960) : Le Christ a été source de vie pour les anges et pour les hommes.

Sévère, Ev. d'Aschmounaïn : « Il m'a créé avant ses créa-

tures », cette parole doit s'entendre du corps du Christ et non de sa divinité.

XI^e SIÈCLE. 15° Le B. Lanfranc (1089). C'est, d'après les thomistes, le dernier des tenants formels de l'Incarnation à cause du péché. Voici ce qu'il dit : « Si Dieu n'avait pas résolu de mourir pour sauver l'homme, il n'aurait pas pris l'homme pour parler, mais bien l'ange (1). »

D'autre part, il nous dit aussi que le dessein de Dieu a été de restaurer toutes choses dans le Christ, et au ciel, les chœurs des anges décimés par la révolte, et sur la terre, le genre humain tombé dans la corruption du péché (2).

On voit par là que la Rédemption ne saurait être pour le B. Lanfranc, ni le motif unique de l'Incarnation, ni même le motif principal, les anges ayant eu besoin d'être restaurés avant les hommes et indépendamment des hommes. Tout au plus, pourrait-on conclure de ces paroles que sans le péché de l'homme, le Verbe, au lieu de s'unir hypostatiquement la nature humaine, se serait uni la nature angélique ; mais l'union hypostatique ne dépendait pas du péché de l'homme.

On ne saurait donc l'objecter comme un adversaire formel. Et le serait-il, qu'il aurait contre lui *tous* les auteurs qui, au XI^e et au XII^e siècle, ont traité la question de la Primauté. En voici un certain nombre :

S^t Bruno, Évêque (1045) :

Le Christ est le pain des anges au ciel ; il est notre nourriture sur la terre.

S^t Jean, Archevêque d'Euchaies ? (1050) :

Tout a été créé pour Marie ; (à plus forte raison pour le Christ) ; tout vient d'Elle.

1. Nisi pro salute humana mori disponeret, non hominem sed angelum in quo loqueretur Deus assumeret (In Ep. ad Heb., II, 31).

2. Ecce quod proposuit (Deus) instaurare omnia in Christo quæ in cœlis imminutum ordinem angelorum et quæ in terra, corruptum genus humanum in ipso in Christo (In Ep. ad Ephs., I, 15. P. L. 150, 287).

S^t Pierre Damien, Docteur (1070) :

Les anges ont reçu la grâce du Christ ;

Dans les décrets divins Marie a précédé toute créature.

Jacques le Moine (1099) :

Il appelle Marie les prémices de l'humanité. Marie avec le Christ est cause finale de la création.

S^t Bruno, fondateur des Chartreux (1101) : C'est la grâce du Christ qui a sanctifié les anges.

Pierre Alphonse (1106) :

Adam a été créé à l'image du Christ.

S^t Anselme, docteur (1109) :

L'homme n'a pas été créé pour réparer la ruine angélique et la chute d'Adam n'a pas changé le nombre des élus. Le Christ était en Adam innocent comme en tous les autres hommes, mais d'une manière bien différente. Car Adam est, en quelque manière, l'auteur de tous les hommes, tandis que c'est Dieu qui a fait le Christ qui vient d'Adam, mais non par Adam.

XII^e SIÈCLE : Il faudrait, pour être complet, passer en revue tous les écrivains du XII^e siècle. — En effet, si on n'en oppose aucun à la Primauté du Christ, nous devons dire que tous ceux qui ont traité la question sont favorables au scotisme.

Signalons seulement :

L'Abbé Rupert (1135). D'après certains thomistes, il est le *seul* écrivain ecclésiastique qui ait défendu explicitement la Primauté du Christ (1). Défenseur explicite, il l'est certainement. Défenseur unique ?...

1. Voici ce que dit le R. P. Thiriet, O. P., entre autres : « Embrassée par beaucoup d'auteurs modernes à cause des satisfactions qu'elle donne à la piété, cette opinion (Scotiste) n'a, parmi les Pères, de partisan que le pieux abbé Rupert. » (*L'Evangile médité avec les Pères*, tome I^er, méd. XII, p. 89, Paris 1905).

Le docte auteur n'a pas dû laisser au mot « piété » la signification que lui donnaient les grands scolastiques. Pour eux, une opinion était plus *pieuse*, lorsqu'elle était plus conforme à l'Écriture et aux Pères. Et c'était justice. Actuellement, au contraire, la piété dirait quelque chose de peu conforme à l'Écriture et aux Pères ? Ce ne serait plus la piété que prêchait S. Paul ; car elle serait plus dangereuse qu'*utile*.

Il pose la question sous la forme que les Docteurs scolastiques lui conserveront :

« Demandons-nous si le Fils de Dieu se serait fait homme, si le péché, cause de notre mort, n'avait pas eu lieu (1) ? Que sans le péché, il n'aurait pas pris un corps passible et mortel, personne n'en saurait douter.

Voici la conclusion : « Le Fils de Dieu avait résolu de se faire homme, afin de prendre ses délices au milieu des enfants des hommes. Le péché d'Adam ne l'a pas empêché de réaliser son dessein ; il l'a seulement poussé à souffrir pour nous. » Aussi, d'après le savant Abbé, les hommes et les anges ont-ils été faits pour la gloire du Christ, comme aussi ils ont tout reçu du Christ.

Honoré d'Autun (1152) :

Lui aussi pose la question dans la forme qui deviendra traditionnelle : « Je voudrais savoir si le Verbe se serait incarné, si l'homme fût resté dans le paradis (2). »

Il répond: « Le péché n'a pas été cause de l'Incarnation ; il a été seulement cause de mort et de damnation.

» L'Incarnation a été décrétée pour déifier l'homme ; et comme les décrets de Dieu sont immuables, le péché n'a pu rien changer au dessein arrêté de Dieu.

» On peut distinguer 3 états dans l'histoire de l'humanité. Le 1er avant la tentation ; l'homme pouvait mourir ou ne pas mourir. Le 2e, après le péché ; l'homme est condamné à mort. Le 3e, qui aurait été son état, s'il eût résisté à la tentation, l'homme n'aurait pu mourir.

» Si le Christ fût venu dans le premier état, ni lui ni l'homme n'aurait passé par la mort :

» L'Incarnation a été notre déification, et la mort du Christ notre Rédemption. »

1. Hic illud quærere libet utrum iste Filius Dei, de quo hic sermo est etiamsi peccatum propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, an non (Lib. XIII de gloria et honore Filii hominis).

2. Vellem doceri utrum Christus incarnaretur, si homo in paradiso perstitisset ? (Octo quæstionum, cap. II. P. L. 172, 1887.)

S^t Bernard, Docteur (1155) :

L'ange a reçu la grâce du Christ ;

L'Incarnation a été révélée aux anges et Lucifer a ambitionné l'union hypostatique.

Pierre Lombard (1160) :

« Le mariage, avant le péché, fut signe d'une chose sacrée, c'est-à-dire, de l'union du Christ et de l'Église ;

» Le Christ fut prédestiné pour être la tête des hommes, non point en prévision de nos mérites, mais en prévision des œuvres de Dieu (1) ;

» Le Christ est tête non seulement des hommes, mais aussi des anges. Celui qui comble de ses dons les esprits célestes peut bien nous enrichir aussi ».

Rien d'étonnant d'entendre le P. Christophore Sylvestranus, carme, s'écrier : « On voit, par là, qu'un grand nombre de scolastiques vont contre le sentiment du Maître des Sentences qui enseigne que le Verbe se serait fait chair, lors même qu'Adam n'eût pas péché. » (III Sent. dist. 2 lect. 8°)

Pierre de Celles (1187) :

La chair de Jésus a sanctifié les anges et vivifié les hommes ;

Lucifer est tombé parce qu'il a désiré l'union hypostatique.

S^t Martin de Léon (1202) :

Il a laissé de nombreux ouvrages pleins de science et de piété, que le ciel a voulu glorifier en conservant intacte la main qui les a écrits. Voici ce qu'il dit de la Primauté du Christ :

Tout a été créé dans le Christ ;

Le Christ est la nourriture des anges ;

Il est leur fondement ;

Adam a été créé à l'image du Christ.

1. Ce n'est pas certainement en prévision des démérites.

Nous le voyons donc : Chaque siècle a répété ce que le siècle précédent avait proclamé, et nous remontons ainsi jusqu'à la source première : la parole de Dieu. Il est donc clair le sens de cette parole, dans les multiples passages que l'on cite en faveur de la Primauté du Christ ; elle enseigne que l'Incarnation ne dépend pas du péché d'Adam.

CHAPITRE III

CONCILES ET LITURGIE. CONCLUSION.

Ce n'est pas seulement par ses docteurs et ses écrivains que l'Église nous donne son sentiment sur la Primauté du Christ ; elle nous le manifeste plus officiellement encore par ses conciles et sa liturgie.

§ 1. *Conciles* :

Celui de Sardes (347) dit :

Le Christ est la fin que Dieu a eu en vue avant tout ;

Le Christ est le premier-né de la création, à cause de son humanité.

Le Concile de Nicée (325)

Eusèbe de Césarée parle aux Pères du Concile de l'application du texte des Proverbes à l'humanité du Christ, comme d'une vérité admise sans conteste.

Le Concile de Sirmeum (357) :

Le Christ est le médiateur universel ;

Tout est pour Lui et Lui pour Dieu.

Le Concile d'Ancyre (358) :

Il lance l'anathème contre quiconque dira que dans les Proverbes *genuit me* et *condidit* ou *possedit me* sont synonymes. Car *condidit* s'entend de l'Incarnation.

Le XIe *Concile de Séville* :

Il cite ce que dit S. Basile de Césarée du passage des Proverbes et, avec lui, il l'applique au Verbe Incarné.

Le XIe *Concile de Tolède* :

Le Christ est le premier-né de toute créature, à cause de son humanité.

Le Concile de Trente :

« La gloire de Dieu et du Christ est la cause finale de notre justification. »

Comment en ce cas notre justification pourrait-elle être la cause finale du Christ, comme le disent les thomistes ?

§ 2. *Liturgie. — Le missel gothico-français* :

Le Christ est le commencement du monde.

Le missel des Francs dit la même chose.

Le Missel mixte :

Le Christ a été montré dans les anges ;

Il est le premier-né dans l'ordre de la grâce, parce qu'il est le premier avant tous ;

Il est principe et fin.

Le Missel franciscain :

C'est au nom de Jésus que les anges et Adam ont été créés.

Le Bréviaire gothique :

Le ciel et la terre ont été créés dans le Christ ;

Le texte des Proverbes s'applique au Christ ;

Le Christ est le repos des anges ;

Il est la couronne de l'Église, Alpha et Oméga.

Bréviaire Bénédictin. Dans la vie de Ste Gertrude, il est raconté, qu'un jour, pour obtenir des grâces spéciales, la sainte se mit à réciter le Ps. 41e et l'Hymne : « Aimable

Rédempteur, divin Sauveur des hommes, notre amour et notre désir, en nous faisant ce que nous sommes, vous fites ce que vous vouliez devenir un jour. » (Insinuation de la divine piété, Tome II. liv. V. chap. XXX. Paris, Lecoffre).

L'Eglise Grecque dans sa liturgie fait écho à l'Église latine. Elle représente les anges entourant l'Enfant Jésus, que porte un séraphin ; c'est pour rappeler que les bons anges, à la suite de S. Michel, ont accepté et adoré l'Incarnation, qui était l'épreuve de leur fidélité.

Le lecteur voudra bien nous pardonner d'avoir insisté si longuement. Ne fallait-il pas, une bonne fois, élucider cette question des Pères et voir quelle est la valeur de l'objection toujours mise en avant : « Il y a des Pères qui disent formellement que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans le péché ? (1). »

§ 3. *Conclusion.* — Ou bien ces Pères se sont contredits, et alors leur témoignage est nul ; ou bien il faut admettre la distinction : « Sans le péché, le Verbe n'aurait pas pris une chair *passible,* mais oui une chair *impassible,* » comme la tradition le proclame, et alors ces Pères sont pour la

1. Nous pardonnera-t-on de citer, à titre de curiosité, Ste Hildegarde, Ste Brigitte, la Mère de Matel, fondatrice du *Verbe Incarné*, le journal spirituel de Lucie ? Nous pourrions ajouter la Vén. Marie d'Agréda et d'autres.

Ste *Hildegarde* : C'est parce que Dieu voulait prendre la nature humaine qu'il créa l'homme à son image et à sa ressemblance.

Ste *Brigitte* : Les anges contemplaient dans ce béni miroir (Dieu) une espèce de trône vénérable, si rapproché de Dieu qu'il semblait impossible qu'il pût y en avoir un plus rapproché. Et ils savaient que ce trône avait été préparé de toute éternité pour une créature qui n'existait pas encore... Et ainsi, ô Vierge très sainte, vous avez été la joie des anges aussitôt qu'ils furent créés.

La Mère de Matel : J'entendis que, bien qu'Adam n'eût pas péché, le Verbe se fût incarné afin de contenter l'inclination de son amour... ; et pour le faire plus avantageusement, il n'a pas empêché l'offense d'Adam, laquelle lui a donné sujet d'exposer sa vie. Pour toi, Jésus, l'aîné de tes frères, j'ai créé les anges et les hommes... Je jure que tu es l'unique prêtre des anges et des hommes.

Lucie Christine : Jésus est le roi des âmes à bien des titres, car toute âme est créée sur le modèle de l'âme du Christ.

Primauté (1). Repousser la distinction et prétendre que les Pères ne se sont pas contredits, ce serait se laisser conduire, les yeux fermés, par un préjugé ; se laisser guider par la volonté et non par la raison.

Mais a-t-on le droit de traiter les Pères comme des esprits faibles qui, dans ces questions capitales de la Rédemption, de l'Incarnation et de la Prédestination du Christ, varient dans leur enseignement, lancent des affirmations qui se contredisent ?

A-t-on le droit de les mettre en contradiction avec les auteurs de leur époque et des siècles précédents, lorsque surtout, pour faire disparaître toute apparence de contradiction, il suffit d'accepter une explication, qui ne répugne point à la raison ; qui a été déjà, non seulement insinuée, mais exprimée formellement par plusieurs Pères et qui était couramment employée du temps de S. Thomas et de S. Bonaventure ?

Pour nous, les Pères ne se sont pas contredits et lorsqu'ils affirment que, sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné, ils disent qu'il ne se serait pas incarné dans une chair *passible* ; toute leur doctrine le proclame.

ARTICLE II

Les principaux Auteurs Contemporains

Il n'y a en réalité, contre le scotisme, qu'une objection qui revient toujours la même, comme on pourra le voir dans les auteurs que nous allons étudier : C'est celle qui est

1. Il y aurait bien une 3e solution, c'est que les Pères se sont rétractés ; et alors on ne pourrait retenir que les textes, les derniers en date. Il faudrait donc situer dans leur vie les deux affirmations que l'on dit contradictoires. Je n'ai pas tenté ce travail. Tant qu'il ne sera pas fait, nous avons le droit de nous en tenir à l'alternative indiquée.

sirée des différents passages de certains Pères. Elle se prétente avec une apparence de force décisive. Le lecteur peut se rendre compte de ce qu'elle est en réalité, et à l'occasion des auteurs thomistes que nous allons passer en revue nous renverrons le lecteur à l'étude que nous venons de faire. Le terrain ainsi déblayé, voyons comment les thomistes contemporains traitent la question.

CHAPITRE PREMIER

Le R. P. Hurter S. J.

Sommaire : 1° Exposition de la question. — 2° Position de la question par Scot. — 3° Les arguments de Scot ne sont pas des preuves philosophiques ou de raison pure. — 4° Les Scotistes emploient les mêmes arguments. — 5° Preuves Scripturaires et Patristiques des thomistes. — 6° Valeur des arguments scotistes. — 7° Lessius. — 8° Conclusion.

§ 1 : *Exposition de la question.* Voici ce que nous dit le R. P. (Tract. VII. *De Verbo Incarnato.* Thesis CXLIII (1) ; « Le Verbe se serait-il fait homme sans le péché d'Adam ?

» Des auteurs de très grande autorité l'affirment, en disant que Dieu a décrété l'Incarnation *à cause de l'excellence du Mystère et pour la gloire du Christ.*

» D'autres auteurs, de non moindre autorité, le nient à la suite de S. Thomas. »

Il nous faut remarquer, avant d'aller plus loin, que les scotistes ne donnent pour motif de l'Incarnation ni l'*excellence du Mystère*, ni la *gloire du Christ.*

C'est là, en partie, le langage de Suarez, mais nullement

1. Nous nous servons de la neuvième édition 1896. — Notre réponse au R. P. Huter sera un peu longue, car, à son occasion, nous répondrons aux principaux arguments thomistes, qui sont toujours à peu près les mêmes, dans les auteurs sérieux.

celui de Scot ou des scotistes qui font autorité (1). — Il nous le faut prouver.

§ 2 : *Position de la question par Scot.* Avant de nous demander quel est le motif que Scot donne aux opérations libres de Dieu, qu'on nous permette une observation.

En présence de cette question : « Le Verbe se serait-il incarné, si Adam n'avait pas péché ? » il y en a qui croient qu'il s'agit d'hypothèse chimérique. Adam a péché, disent-ils ; pourquoi perdre le temps à nous demander ce qui aurait eu lieu s'il n'avait pas péché ?

Ceux qui parlent ainsi sont inexcusables, vu que la plus légère attention devrait les avertir de leur erreur. D'ailleurs les Théologiens les plus qualifiés ont déclaré qu'il s'agit ici, non d'un monde hypothétique, mais de notre monde très actuel.

Mais alors, insistera-t-on peut-être, pourquoi poser la question, d'une manière qui peut prêter à équivoque ?

Si le reproche est fondé, il ne saurait atteindre Scot, qui a posé la question de manière à éviter toute amphibologie. Voici comment il procède :

Le Christ a-t-il été prédestiné pour être Fils de Dieu ? — Il répond par le texte connu : *Qui prædestinatus est Filius Dei* (Rom. I. 4.)

Puis, il pose une autre question : « Quelle est la place du Christ dans l'ordre des prédestinations ?

» On dit que le péché d'Adam a été la cause nécessaire de cette prédestination.

» Non, répond-il, le péché n'y est pour rien. Ni l'ange, ni l'homme n'auraient péché, que le Christ eût été prédestiné. Bien plus, il n'y aurait eu ni homme, ni ange, que le Christ eût été voulu par Dieu. » — Et il nous en donne la raison

1. C'est à se demander si les théologiens, qui exposent ainsi des opinions qu'ils combattent, les ont étudiées dans ceux qui les ont défendues. S'ils se contentent de copier un auteur quelconque, quelles lumières peut apporter une nouvelle théologie ?

dans cet argument qui a tant fait travailler l'esprit des adversaires :

« Celui qui met de l'ordre dans ses vouloirs, veut d'abord la fin, puis ce qui est le plus rapproché de la fin. Mais Dieu est l'ordre infini. Aussi, il se veut d'abord lui-même, avec tout ce qu'il est.

» Puis il voit que dans les êtres extérieurs, le plus rapproché est l'âme du Christ. — Dès lors, comme source de tout mérite et avant tout démérite, il prévoit l'union de l'humanité du Christ dans l'unité de personne (1). »

C'est donc du monde actuel qu'il s'agit et tel que le péché l'a fait : Il n'y a là ni hypothèse, ni chimère.

L'Incarnation étant donnée, elle a été voulue avant toute créature, c'est l'affirmation de Scot. Loin de lui donc la pensée de faire de l'Incarnation le *complément de la création*.

Mais alors *pourquoi* l'Incarnation ?

Le Dr Subtil en précisera le motif dans sa conclusion, où il nous donne l'ordre des vouloirs divins :

« 1° Dieu s'aime lui-même ; 2° Il s'aime dans les autres ; 3° Il veut être aimé par un autre qui soit en dehors de lui, et qui puisse l'aimer de la manière la plus parfaite ; 4° Il prévoit l'union de cette nature qui doit l'aimer parfaitement (2). »

C'est donc pour pouvoir aimer en dehors de Lui, que Dieu se détermine à produire des êtres libres. C'est le premier motif de ses opérations libres. Pourquoi parmi ces êtres libres, le Christ est-il voulu le premier ?

1. (Rep. Par., III, D. VII, q. IV, Sch. II, n° 4) :
Illud probo, quia omnis ordinatè volens, primo vult finem, deinde immediatius illa, quæ sunt fini immediatiora ; sed Deus est ordinatissime volens ; igitur sic vult ; igitur primo vult se et omnia intrinseca sibi ; immediatius quantum ad extrinseca est anima Christi ; igitur ad quodcumque meritum... prævidit Christum esse sibi uniendum.

2. Primo, Deus diligit se ; secundo, diligit se aliis, et iste est amor castus ; tertio, vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci ; quarto, prævidit unionem illius naturæ quæ debet eum summe diligere et si nullus cecidisset (L. C., n° 5).

Scot l'a indiqué en disant : « Dieu veut être aimé par un autre en dehors de lui et qui puisse l'aimer de la manière la plus parfaite .»

Ainsi, d'après Scot, Dieu ne s'est déterminé à l'Incarnation ni à cause de la perfection de ce mystère, ni pour glorifier le Christ. Ce qui le porte à agir, c'est d'abord le désir d'aimer, puis, d'être aimé en dehors de lui.

§ 3 : *Les arguments de Scot ne sont pas seulement des preuves philosophiques.* Mais, dira-t-on, peut-être, ce ne sont là que des arguments de raison et, dans cette question du motif de l'Incarnation, la Révélation seule peut nous faire connaître la pensée de Dieu. — Tout le monde s'accorde sur ce dernier point. — Au contraire, peut-on dire que les preuves de Scot ne sont que des arguments de raison ?

La Révélation nous enseigne que Dieu est la bonté souveraine, la sagesse infinie. Nous avons vu comment de cette bonté souveraine les théologiens concluent à la convenance de l'Incarnation. Scot, l'Incarnation étant donnée, l'attribue à ce principe révélé. En a-t-il le droit ? Ceci est une affaire de discussion. — Ce qui est certain, c'est que son affirmation est la conclusion de prémisses révélées.

Également conséquence de prémisses révélées, la place qu'il donne au Christ dans l'ordre des prédestinations.

Dieu, infiniment sage, fait tout avec poids et mesure ; de plus, nous voyons qu'il accorde à la créature, comme un don de choix, de mettre de l'ordre dans ses amours ou vouloirs. Est-ce que cela n'impose pas à Dieu, dans le monde actuel, l'ordre des amours ou vouloirs indiqué par Scot ?

Ses arguments ne sont donc pas des arguments philosophiques ou de pure raison.

§ 4 : *Les auteurs scotistes ont raisonné comme leur Maître.* Sans doute, et c'était leur devoir, ils ont multiplié les arguments ; ils ont fait valoir les textes que l'Écriture et les Pères fournissent en confirmation de cette doctrine, mais

en reproduisant toujours les preuves fondamentales du Maître.

Nous ne citerons que quelques auteurs :

1° *Rada* (Cont. V, art. III, Concl. 1ª : de Prædestin. Christi.) « Le Christ est le premier voulu et aimé parmi toutes les créatures, comme étant leur fin prochaine ; car Scot le dit : *Omnis rationabiliter volens vult primo finem*, etc... »

2° *Mastrius* (Disp. IV, de Satisf. Christi, q. 1ª, art. 1, 8) : Il prouve par l'Écriture que le Christ est le premier voulu. Puis, il passe aux preuves de raison. Les voici :

« Il est vraisemblable que dans la prédestination du Christ, Dieu a agi selon qu'il convenait à l'excellence du Christ, suivant la règle que trace le Dr Subtil (III. D. 12, q. 2) : « In commendando Christum malo excedere quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oportet in alterutrum incidere. »

« Or, il est plus convenable et plus conforme à la raison que le Christ soit prédestiné avant toutes les créatures. »

Cependant cette règle de Scot, que rappelle Mastrius, n'est pas la raison fondamentale, le motif de l'Incarnation que donne Scot.

Elle dit ce que les convenances demandent pour le Christ, et non le motif premier qui mettra en exercice l'activité divine.

Aussi Mastrius ne s'arrête pas là. Il ajoute : « Tertio probatur *ratione Scoti* : « *Omnis rationabiliter et ordinatè volens*... etc. »

3° *Frassen* (De divini Verbi Inc. De causa finali, q. 1ª, Concl. 11ª).

Il prouve la Primauté du Christ par l'Écriture. Celle-ci affirme que le Christ a été décrété avant toute autre créature ; elle le proclame le premier, l'exemplaire et la cause méritoire des élus et des prédestinés.

Il prouve encore cette Primauté par la raison : « Celui qui veut agir conformément à l'ordre doit vouloir d'abord la fin, puis les moyens les plus rapprochés de la fin et, enfin, les moyens les plus éloignés. Mais dans la manifestation de la bonté divine, qui est le but proposé par Dieu dans la création, l'Incarnation du Verbe, la prédestination et la glorification du Christ touchent de plus près à la manifestation de la bonté divine que la prédestination et la glorification des hommes. »

C'est l'argumentation du Maître ; car aimer et manifester sa bonté, c'est tout un.

4° *Jérôme de Montefortino* (De Verbi Incarnatione, q. 1, art. III.) ne saurait s'écarter de Scot. On sait, en effet, qu'il a fait une Somme sur le plan de celle de S. Thomas et tirée des écrits du Dr Subtil.

Aussi expose-t-il les raisons de Scot :

« Il paraît déraisonnable que l'œuvre par excellence de Dieu soit occasionnée ; la raison ne saurait admettre que la fidélité d'Adam aurait eu pour conséquence d'empêcher le chef-d'œuvre de Dieu. »

Et la première preuve qu'il en donne, est l'argument connu : « *Omnis ordinatè volens primo vult finem*, etc. »

On ne saurait donc le nier, les disciples ont marché dans la voie indiquée par le Maître et, les faire parler comme des disciples de Suarez, c'est prouver qu'on n'a pas lu attentivement les auteurs que l'on combat. Ce point élucidé, passons aux preuves de l'opinion thomiste qu'embrasse le R. P. Hurter.

§ 5 : *Preuves scripturaires et patristiques des thomistes.*

1° L'Écriture est en leur faveur, dit le R. P. ; car, en termes formels ou équivalents, elle ne montre jamais d'autre motif de l'Incarnation que notre ruine .»

Mais cela est loin d'être prouvé.

En effet, nous l'avons vu, l'Écriture attribue à l'Incar-

nation trois utilités principales pour l'homme : la création, la surnaturalisation et la Rédemption. Dès lors qu'on met le motif de l'Incarnation dans l'utilité de la créature, comme le font les thomistes, la raison nous dit qu'il faut le rattacher à l'ensemble de ces utilités.

Mais le met-on dans la Rédemption ? Il se présente une difficulté. Si la Rédemption est cause de l'Incarnation, comment faire de celle-ci la cause de la création et de la surnaturalisation ? Sans péché à remettre, point d'Incarnation : d'autre part, pas d'Incarnation, pas de création, puisque la création est un bienfait qui ressort du grand mystère...

Si la Révélation nous enseignait qu'il en est ainsi, ce serait l'occasion de dire à la raison ; Tais-toi et adore !

Mais nous n'en sommes pas là encore. En effet, le R. P. Hurter reconnaît que la Rédemption ne se présente pas avec ce caractère exclusif de tout autre bienfait de l'Incarnation. Il ne saurait donc dire que l'Écriture ne reconnaît pas d'autre motif de l'Incarnation que la Rédemption.

2° « Quant aux Pères, dit l'auteur, ils sont complètement favorables (*omnino favent*) à l'opinion thomiste. » Et il cite S. Léon, S. Athanase, S. Ambroise, S. Grégoire de Nazianze, S. Chrysostome, S. Augustin, Théodoret.

C'est une partie de la liste que donne Pétau ; car Pétau est le trésor toujours ancien et toujours nouveau, où les thomistes vont puiser en toute sécurité (1). Le R. P. Hugon s'était contenté de citer S. Irénée, S. Cyrille d'Alexandrie, S. Augustin, S. Athanase.

Nous avons vu ces Pères et leurs contemporains. Qu'on se rappelle cette unanimité en faveur de la Primauté du Christ et on trouvera que l'affirmation du vénérable auteur « *Omnino favent* » ne manque pas de saveur.

1. Thomassin, Lessius, etc... ont pu trouver d'autres textes, mais le nombre des Pères que l'on cite reste toujours le même, si je ne me trompe.

§ 6 : *Valeur des arguments scotistes.* Après avoir établi sa thèse sur le fondement *inébranlable* que nous venons d'exposer, le R. P. Hurter exécute prestement l'opinion scotiste.

« L'autorité de ces témoignages en faveur du thomisme est d'autant plus grande, dit-il, que les défenseurs du sentiment contraire ne peuvent produire en leur faveur aucun témoignage formel de l'Écriture, aucun des Pères. »

Et la preuve ? — La voici pour les Pères : « Car l'unique S. Cyrille d'Alexandrie qu'ils citent est douteux, tout au plus, si on y regarde de près (1). »

Ainsi donc, tous les Pères que les scotistes allèguent se réduisent au seul S. Cyrille d'Alexandrie ! Et encore son témoignage a-t-il quelque valeur ? En effet, si on ne se contente pas, comme les scotistes, d'un simple regard un peu distrait, si l'on veut se donner la peine de comprendre son texte, on voit que le Docteur de la Maternité divine ne dit ni *oui* ni *non* sur la question de la Primauté du Christ ; ou plutôt, il dit *non* formellement, puisqu'on le cite parmi les adversaires de la Primauté. — Cette appréciation du R. P. Hurter ne répond guère à la doctrine de S. Cyrille, comme on peut le voir p. 20, et comme on le verra plus loin.

Et l'Écriture, est-elle plus en faveur du scotisme ? — « Ce n'est que par une subtile argumentation qu'on arrive à trouver quelque témoignage favorable soit dans les Proverbes VIII-22, soit dans les Épîtres aux Colossiens, aux Corinthiens et aux Éphésiens. Mais tout cela n'a pas grand fondement. Dans ces passages, en effet, il n'est pas question du Christ selon sa nature humaine ; ou bien, il ne s'agit pas de sa prédestination avant la prévision du premier péché ; ou bien un sens différent est aussi probable, et peut-être plus probable, comme l'a démontré Lessius (2). »

1. Quæ ex uno Cyrillo Alexandrino, ut minimum dicamus dubia, si sensum spectes, sunt.

2. Quæ vero subtili argumentatione colligunt ex Proverbiis VIII-22 ; Colos. I, 15 ; II Cor., II, 7 ; III, 22 ; Ephes., I, 4 ; II, 10, sat infirma sunt,

Voilà bien des raisons mises en avant pour renverser un édifice déjà branlant, *sat infirma*, dit le P. Hurter. La première suffirait, à elle seule, à démolir les raisonnements les plus solides. Car ces passages ne peuvent être de quelque valeur qu'autant qu'ils s'appliquent à l'Humanité du Christ.

La Patrologie, à l'unanimité, nous dit que le passage des Proverbes s'applique à l'Incarnation et non à la génération du Verbe.

Le texte lui-même et un grand nombre de Pères nous disent qu'il en est de même pour les Épîtres de S. Paul. Mais il paraît que tout cela ne compte pas ?

Cependant l'exécution que fait le R. P. n'est pas complète ; l'auteur paraît convenir que quelques textes pourraient ne pas tomber sous le coup de sa sentence.

Il reconnaît, en effet, que certains passages se rapportent a l'humanité du Christ, puisqu'il ajoute : *Ou bien, il ne s'agit pas de la Prédestination du Christ avant la prévision du* 1er *péché.*

Il s'agit donc de Prédestination ; et ici, c'est la distinction connue : « Oui, le Christ est le premier des prédestinés ; prédestiné avant les autres, il est cause méritoire de prédestination, nous le concédons ; mais il n'a été prédestiné qu'après la prévision du péché. » Nous sommes en plein cajétanisme : c'est-à-dire que Dieu a prévu d'abord le péché, puis le Christ et ensuite les autres créatures. Nous n'avons qu'à renvoyer à ce que nous avons dit du cajétanisme (p. 101, etc.).

Cependant ces deux raisons ne paraissent pas suffisantes au vénérable auteur, puisqu'il ajoute : « Le sens que donnent les scotistes à ces différents passages n'est pas le seul qui s'impose ; *car on peut leur donner un sens différent qui*

cum locis citatis vel non sit sermo de Christo secundum naturam humanam, vel non agatur de prædestinatione Incarnationis ante prævisum originis peccatum, vel alius sensus sit æque probabilis, forte probabilior, ut ostendit Lessius, de Prædestinatione Christi, Sect. 11ª.

est aussi probable et peut être plus probable, comme le démontre Lessius (1). »

Mais voilà qui peut nous rassurer. Le R. P. reconnaît que le sens donné par les scotistes est probable (*æque probabilis*). Donc, de son propre aveu, il est probable, d'après l'Écriture, que l'Incarnation a eu un motif autre que la Rédemption.

Les scotistes sont mieux partagés que les thomistes ; car à ceux-ci les premiers ne concèdent point un seul texte de l'Écriture qui dise ni d'une manière probable, ni même moins probable, que la Rédemption a été le seul motif de l'Incarnation. Les thomistes n'ont même pas la prétention de trouver dans un texte cette note exclusive, qui pourtant leur serait nécessaire. — Et puisque le R. P. Hurter s'appuie sur Lessius, il ne sera pas sans intérêt de voir, de près, les raisons qui ont porté ce grave théologien à reconnaître dans ces textes la probabilité de l'Incarnation sans le péché. Lors même qu'il faudrait accepter toutes ses raisons, il nous resterait toujours, d'après le R. P. Hurter, le grand avantage de constater chez un adversaire que, d'après l'Écriture, l'opinion des scotistes est probable.

§ 7 : *Lessius.* Le lecteur voudra bien le remarquer, ces digressions nous sont imposées par l'auteur que nous étudions. Qui, en effet, ne resterait persuadé que le R. P. a complètement raison après son affirmation triomphante : « Comme le prouve Lessius » ?

Lessius est un grave théologien et son autorité, versée dans le débat, doit être de grand poids. Mais nous ne pouvons pas nous arrêter uniquement à l'autorité du théo-

1. Est-ce la pensée du Révérend Père ? Il me semble qu'on ne saurait donner un autre sens au texte cité : « Les passages de l'Écriture allégués par les scotistes ne sont guère probants parce que « 1°, 2°, 3° Lessius donne à ces textes un sens différent (de celui des scotistes sans doute) aussi probable, sinon plus probable. » — Ou bien veut-il dire que Lessius donne à ces passages un sens autre que les deux qu'il vient d'indiquer ?... En tout cas, l'examen du texte de Lessius nous fera voir que l'affirmation du Révérend Père, quelque sens qu'on lui donne, ne se vérifie pas dans l'auteur qu'il cite.

logien ; car alors nous n'aurions pu entreprendre de discussion. Nous devons seulement considérer la valeur des preuves apportées par des théologiens, que nous avons le devoir de respecter profondément.

Lessius passe en revue le « *Dominus possedit me* » des Proverbes, le « *primogenitus omnis creaturæ* » de l'Éccli. et de l'Ép. aux Col. ; enfin le « *propter quem omnia* » de l'Ép. aux Hébreux. — Suivons-le :

1° Proverbes VIII-22. *Dominus possedit me....* etc. Les thomistes, on le sait, ne veulent à aucun prix que ce texte se rapporte à l'humanité du Christ. Lessius, lui, trouve que, s'appliquerait-il à l'humanité du Christ, il ne prouverait rien en faveur de sa Primauté :

« Ce texte, dit-il, est susceptible de trois explications : On peut l'entendre de la sagesse en général, par prosopopée, ou du Christ dans sa divinité, ou enfin du Christ dans son humanité (1). » Examinons cet exposé.

Que signifie donc : « Dominus possedit me» *peut s'entendre de la sagesse en général par prosopopée ?* — Cette exégèse a toute une histoire. — C'est le fameux Jansénius qui a, sinon trouvé, du moins mis en vogue cette explication. Pour lui, en effet, dans ce passage des Proverbes, il n'est question ni de la Sagesse Incréée, ni de la sagesse humaine, mais de la sagesse abstraite qui, par cette figure de rhétorique, qui consiste à faire parler soit une personne absente ou morte, soit une chose personnifiée, s'écrie : « Le *Seigneur m'a possédée*.. etc. » A un moment donné, Jansénius a fait autorité, comme exégète, et rien d'étonnant de voir, parmi ses contemporains, de graves théologiens comme Lessius, accepter son sentiment et même se réclamer de son autorité, comme Vasquez, le Prévot, etc.. (2) Ose-

1. Locus ille tripliciter explicari potest : 1° de sapientia in genere per prosopopeiam ; 2° de Christo secundum divinitatem ; 3° de Christo secundum humanitatem (De Prædestinatione Christi, Sect. 11).

2. Lessius, né en 1554 mort en 1623. — Jansénius (1585-1638) fut condamné en 1642.

rait-on actuellement embrasser une opinion nouvelle sur la seule autorité de Jansénius ? — Quant à la seconde explication : *Ce passage peut s'entendre de la divinité du Christ*, elle est en contradiction formelle avec toute la Patrologie; nous croyons l'avoir prouvé surabondamment. Pour les Pères, il s'agit ici, non de la sagesse en général, ni de la Sagesse éternelle, mais de la Sagesse *Incarnée*. « Ces deux explications, dit Lessius, ne sont nullement en faveur du Scotisme. »

C'est l'évidence même.

Arrivons à la 3e explication, de beaucoup plus intéressante : *Ce passage peut s'entendre de l'humanité du Christ.*

« Mais, ajoute Lessius, s'appliquerait-il à l'humanité du Christ, il ne prouverait pas en faveur de sa Primauté. Sans doute, continue-t-il, un grand nombre de Pères, à cause de la version des LXX et pour répondre plus facilement aux Ariens, ont appliqué ce texte au Christ créé, comme homme, dans la prédestination divine ; mais ils ne veulent point que cette création ait la priorité dans l'intention divine sur le projet de la création du monde ; ils ne nous enseignent point qu'il y ait une comparaison de priorité, soit entre ces différents actes de l'intelligence divine, soit entre les objets qui leur correspondent ; car jamais pareille subtilité n'a occupé leur esprit. Ils comparent seulement la prédestination du Christ et la création dans le temps, et ils affirment que la prédestination, qui est éternelle, est de beaucoup antérieure au fait de la création. — Et j'ajoute, continue Lessius, que cette application du texte à l'humanité du Christ ne paraît pas très conforme à l'Écriture (1). »

1. Quia etsi multi Patres propter versionem LXX et ut commodius responderent Arianis exposuerint de Christo secundum humanitatem creato in prædestinatione divina, tamen non volunt hanc creationem esse priorem in mente divina quam præordinationem cœli et terræ ; neque docent hic inter se comparari istos actus divinæ mentis, aut objecta illorum quatenus istis actibus substant in ratione prioris et posterioris. Numquam hæc subtilitas illis in mentem venit, sed dicunt fieri comparationem inter prædestinationem Christi et temporalem creationem cœli et terræ ; quod illa sit longe antiquior (utpote æterna) quam cœli et terræ creatio... Addo nec ipsam (expositionem) videri multum conformem Scripturæ (L. C.).

Ainsi donc, Lessius veut démontrer que le passage des Proverbes, serait-il appliqué à l'humanité du Christ, ne prouverait point sa Primauté : 1° à cause des conditions dans lesquelles les Pères ont donné leur sentiment ; 2° parce que leur intention n'était point de l'appliquer à la Primauté du Christ ; 3° parce que cette explication ne paraît pas très conforme à l'Écriture.

Examinons ses raisons. Mais remarquons auparavant qu'il ne s'agit pas *d'un grand nombre de Pères* seulement, mais de *tous les Pères* ; car à l'unanimité, ils disent que ces paroles s'appliquent à l'humanité du Christ.

a) *Conditions dans lesquelles les Pères ont donné leur sentiment sur le passage des Proverbes.*

L'enseignement commun des Pasteurs et des théologiens fait loi dans l'Église. Cependant, si cet enseignement pouvait s'imposer avec une autorité plus grande, ce serait évidemment dans les conditions où il s'est exercé au sujet du passage des Proverbes.

Les hérétiques s'en servent pour prouver que le Verbe est créé. Pendant plusieurs siècles, Pasteurs et théologiens catholiques sont unanimes à dire : « Ce texte s'applique à l'humanité du Christ. » L'enseignement de l'Église pourrait-il se manifester avec plus de précision et s'imposer à l'esprit avec plus d'autorité ?

Lessius ne raisonne pas ainsi ; et pour enlever, autant que possible, toute valeur au témoignage des Pères, il explique leur sentiment par deux causes : D'abord la version des Septante qui porte *Dominus creavit* ; et puis, la facilité que cette explication leur fournissait pour répondre aux Ariens.

Nous ne saurions admettre ni l'une ni l'autre de ces causes. En effet, déjà au concile de Nicée, tous savaient que le texte hébreu disait : *Dominus possedit me* et non *creavit me*, comme dit le texte grec. Ce qui n'empêchait pas Eusèbe de Césarée qui, dans ses œuvres, fait bien remarquer la différence des textes, de rappeler au concile,

l'exégèse traditionnelle : « Il s'agit de l'humanité du Christ, non de sa divinité. »

La seconde cause qu'indique Lessius est moins admissible encore, parce qu'elle serait injurieuse à la mémoire des Pères. Ceux-ci, en effet, auraient adopté ce sens, non pas tant parce qu'il ressortirait du texte, que parce que ce sens, fondé ou non, leur permettait de se *tirer d'affaire*, en face des objections des Ariens !

Qui oserait le soutenir sérieusement ? Ces grands savants et ces grands Saints avaient, avant tout, la passion de la vérité et leur attribuer cette manière de faire, n'est-ce pas les injurier gravement ? Je ne dis pas, que telle soit l'intention de Lessius, *mais c'est ce qui ressort de ses paroles.*

b) *L'intention des Pères, en appliquant le texte des Proverbes à l'humanité du Christ, n'était point d'affirmer sa Primauté.* Lessius ne veut pas que les Pères, en appliquant au Christ un texte, qui affirme sa Primauté non seulement sur le péché, mais encore sur le décret de la création, aient établi une comparaison quelconque entre les actes de l'intelligence divine ; car dire que la prédestination du Christ a la priorité sur le décret de la création, c'est-à-dire sur la prédestination de la créature, *c'est une subtilité qui n'a jamais pu entrer dans l'esprit des Pères.* — Mais qu'est-ce qui permet à Lessius de dire que les Pères n'ont jamais pensé à comparer la prédestination du Christ à celle des créatures, quant à la priorité dans l'intention divine ?

Nous devons juger de l'intention des Pères d'après ce qu'ils disent. Ce texte, appliqué à l'humanité du Christ, donne-t-il, oui ou non, la Primauté à la prédestination du Christ sur celle des créatures ? — Les Pères l'appliquent-ils au Christ ? — Toute la question est là. Or, il ne saurait y avoir le moindre doute, et le témoignage en faveur de la Primauté est formel, d'après le sens naturel des mots.

Les Ariens se servaient de ce texte pour dire que le Verbe était créé, et qu'il était créé avant le monde. Les Pères

ne protestent que contre la 1ere affirmation : « Ce n'est pas le Verbe qui est créé, disent-ils, c'est l'humanité du Christ. » Mais ils ne s'élèvent nullement contre la seconde affirmation, tant elle est évidente dans le texte des Proverbes et dans la Tradition. Tout au plus, quelques Pères en parleront-ils comme d'une vérité nullement contestée, en disant, par exemple, que le Christ est le fondement de la création, etc.

Pères et théologiens sont donc d'accord ; et pour tous, l'être quel qu'il soit, qui dit : « Le Seigneur m'a créé, » a la priorité sur le décret de la création. Voilà pourquoi les thomistes sont obligés de dire contre toute la Tradition : « Cet être, c'est le Verbe.» Les scotistes, au contraire, répètent la parole des Pères : « Il s'agit de l'humanité du Christ. » Que le texte a un sens de priorité, tout le monde est d'accord : Les Ariens et les Pères, les thomistes et les scotistes ; Lessius est donc seul contre tous. Ce n'est pas seulement : *nec pluribus impar.*

Il aurait pu se demander si les Pères ont voulu donner à leurs paroles le sens qu'elles ont naturellement, si par ailleurs, ils avaient émis des propositions contraires à la Primauté du Christ. Il aurait pu chercher une explication qui les mît d'accord avec eux-mêmes.

Mais il ne s'agit pas de cette difficulté. Lessius n'en parle pas. L'unique raison d'autorité qu'il invoque — nous le verrons plus loin — est que cette exposition des Pères ne paraît pas très conforme (*multum conformem*) à l'Écriture. Dès lors, les Pères devaient donner à leurs paroles le sens qu'elles ont naturellement, et Lessius, pour dire que telle n'est pas leur pensée, ne saurait invoquer qu'une raison : *c'est qu'il veut qu'il en soit ainsi.* — Mais non, je me trompe ; Lessius nous donne une raison : *Ce serait là une subtilité indigne des Pères.* — Que vaut cette raison ?

Lessius l'a condamnée lui-même, au commencement de sa dissertation. Car il confesse que sa première pensée avait

été de ne pas s'appesantir sur la question : « Sans le péché d'Adam etc. » c'est-à-dire sur la priorité ou postériorité de la prédestination du Christ. Elle lui paraissait sans importance. Mais voilà qu'à la réflexion, il a vu qu'elle est, au contraire, de très grande importance (1).

Il peut se faire que les Pères, lors même, qu'à première vue, cette question se soit présentée à leur esprit comme une pure subtilité, aient eu la pensée de faire ce que devait faire Lessius bien plus tard ; ils y auront réfléchi. Et si, comme Lessius, ils ont pu en découvrir la profonde importance, ils n'auront pas craint d'en occuper leur esprit, et même de faire part aux autres de leurs réflexions. On le voit, Lessius avait démoli à l'avance la seule raison sur laquelle il devait s'appuyer pour dire que les Pères n'ont pas voulu s'occuper d'une pareille subtilité.

Mais si on enlève aux paroles des Pères leur sens naturel, quelle signification leur donner ?

Les Pères, répond Lessius, comparent seulement la prédestination du Christ et la création du ciel et de la terre, et ils affirment que la prédestination a la priorité sur la création, car elle est éternelle.

Ainsi donc Lessius a vu qu'il était de grande importance de déterminer la place du Christ dans l'ordre des prédestinations. D'après lui, les Pères n'ont pu se rendre compte de son importance, et si on était tenté de leur attribuer ce dessein, il déclare que la question importante se change en subtilité dès que les Pères prétendent s'en occuper. Et c'est cette subtilité qui met aux prises les théologiens depuis le XIII^e^ siècle !

De plus, Lessius déclare ces mêmes Pères capables de

1. Nihil de istis cogitaram tractare, sed postea considerans magnopere interesse ad amorem Dei et Christi, quomodo quis de istis sentiat, statui breviter aperire quid Scripturis sacris et sanctis Patribus videatur magis consentaneum (De Prædestinatione Christi sectio 1). Il traite deux questions : 1° Le Verbe se serait-il incarné sans le péché ? 2° La Prédestination du Christ est-elle cause de la nôtre ?

perdre le temps non plus en subtilités, mais en *futilités*, puisqu'il nous les montre dissertant gravement sur une vérité de La Palisse, lorsqu'ils affirment la priorité de la Prédestination du Christ — acte éternel en Dieu — sur la création de l'homme, acte dans le temps.

Mais alors pourquoi l'affirmation d'une vérité que personne ne pourrait avoir la pensée de contester ? Quelle gloire le Christ peut-il en retirer ?

Lessius répond : « Il ne s'en suit pas qu'en parlant ainsi on ne dit rien de particulier de la Sagesse incarnée ; car si tout a été prédestiné, dès l'éternité, l'Écriture ne rappelle cette vérité que pour attirer l'attention sur l'amour particulier de Dieu pour quelqu'un et sur le soin spécial de sa providence à son endroit. En effet, l'Apôtre nous dit : « Il nous a élus en lui (dans le Christ) avant la constitution du monde (Eph. I). »

Admettons l'explication de Lessius pour tous les passages de l'Écriture qui attirent l'attention sur l'amour particulier de Dieu pour quelqu'un. Mais dans ce passage des Proverbes, il ne s'agit pas que de cela, et même la caractéristique est tout autre, puisqu'il n'est question que de priorité dans l'intention : « Le Seigneur m'a créée ou possédée *prémices* de son œuvre. »

Ici cependant Lessius ajoute une raison qui demande examen. Il cite quelques passages de S. Paul où l'Apôtre, nous parlant de prédestination, (et prédestination comporte toute l'économie du salut, donc Incarnation et Rédemption) nous dit qu'elle a été arrêtée avant tous les siècles. « Or, ajoute le vénérable auteur, les passages de ce genre signifient que notre prédestination a été décrétée avant la création du monde, mais non, avant le décret de cette création, car il est certain que le mystère de la croix n'a pas été arrêté avant le décret de la création du monde. »

Voici donc le raisonnement de Lessius : « D'après l'Apôtre, l'Incarnation et la Rédemption ont été prédestinées

avant tous les siècles. Or, il est certain que le décret de la Passion est postérieur à celui de la création du monde. Donc des paroles de l'Apôtre que l'Incarnation a été voulue avant tous les siècles, on ne saurait conclure que son décret soit antérieur à celui de la création. »

Mais c'est là, — qui ne le voit ? — Une conclusion qui ressort d'une pure confusion.

Pour voir clair dans le raisonnement de Lessius, rappelons qu'en Dieu, il n'y a qu'un seul acte ou décret qui renferme l'universalité des êtres avec leurs relations de causalité et de dépendance. On dit que A, par exemple, a été décrété avant B, lorsque B dépend de A.

Pour le cas présent, la Rédemption, qui dépend du péché, est nécessairement décrétée après le péché (sa permission). Mais l'Écriture et les Pères nous disent, — et les thomistes cajétaniens en conviennent, — que tout a été créé pour le Christ. Donc nous avons la création qui dépend de sa cause finale, qui est la gloire du Christ ; dès lors, la création est décrétée après le Christ.

Le texte aux Éphésiens nous dit aussi que le Christ est antérieur à notre prédestination, puisque c'est *en lui* que nous avons été choisis et prédestinés. L'Apôtre ne nous dit pas, en effet, que le Christ a été voulu *pour* notre prédestination ; aussi nous est-il nécessairement antérieur. Car notre prédestination découlant de lui, comme une utilité en vue de laquelle il n'a pas été décrété, il faut admettre que, dans l'intention divine, son existence précède notre prédestination. Lessius ne peut donc pas avancer que les textes de l'Écriture, qui parlent de prédestination avant les siècles, disent seulement que cette prédestination précède la création. Dès lors, il doit laisser aux Paroles des Pères leur sens naturel.

c) *Cette exposition des Pères, au sujet du texte des Proverbes appliqué à l'humanité du Christ, ne paraît pas très conforme à l'Ecriture.* Comment, en effet, se demande Les-

sius, l'humanité du Christ, n'existant que dans la pensée divine, peut-elle dire : « J'étais avec lui dirigeant toutes choses ? » Ou encore, comment pouvait-elle être dans des délices continuelles, se jouant en sa présence ? — Tout cela ne saurait convenir qu'à un être qui existe en réalité et en dehors de l'intention divine. Il s'agit donc ici de la divinité du Christ (1). »

En vérité, l'objection paraît plaisante de la part de celui qui a dit : « Ce n'est ni la Sagesse Incréée, ni la Sagesse Incarnée, mais la *sagesse abstraite*, qui, par prosopopée, s'écrie : Le Seigneur m'a possédée. »

Voilà donc une fiction de l'esprit qui, en réalité, n'existe pas en elle-même et qui cependant, comme un être en chair et en os, a le droit de s'écrier : « Le Seigneur m'a possédée », tandis que le Verbe, la réalité infiniment subsistante, n'aurait pas eu le droit de rendre comme présents aux yeux de son Père, les actes futurs de l'humanité qu'il devait prendre et de diriger les décrets de son Père par les sentiments de cette humanité future ? Je ne dis pas que c'est l'interprétation de ce passage, et cependant, non seulement le savant dominicain Jacques Nacchiantes et l'illustre Bellarmin, S. J., mais encore les Pères si nombreux, qui nous parlent du Verbe exerçant, dès l'éternité, ses fonctions de Pontife, nous y autoriseraient ; mais je dis que Lessius n'a pas le droit de faire cette objection. Je dis, de plus, que son raisonnement va contre l'exégèse traditionnelle. Car les Pères, qui ont appliqué à l'humanité du Christ le texte : *Dominus possedit me*, disent aussi que les passages,

1. Sic Apost. ad Ephes , I : « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. I ad Cor., 2 : « Loquimur sapientiam Dei in mysterio quam prædestinavit Deus ante sæcula. » Ubi apostolus non solum mysterium Incarnationis sed etiam passionis, et totam salutis œconomiam dicit ante sæcula prædestinatam. » IIa ad Tim., 1 : « Qui liberavit nos secundum gratiam quæ data est nobis in Christo ante tempora sæcularia. » His et aliis in locis solum vult significare ista ante mundum reipsa conditum, hoc est, ab æterno, Deo fuisse curæ et ab ipso fuisse præordinata : non autem ante prædestinationem mundi. Nam certum est mysterium crucis et nostram liberationem non fuisse prædestinatam ante prædestinationem mundi (L. C.).

qui suivent et que cite Lessius parlent de sa divinité (1). Il y a beau temps que le Concile d'Ancyre a anathématisé ceux qui mettent sur le même pied « *genuit me* » et « *possedit me.* » C'est ce que fait Lessius, contrairement aux scotistes.

Son raisonnement manque donc de base.

Et Lessius conclut : « Il est donc question du Christ dans sa divinité ; car il est la Sagesse de Dieu et la seconde Personne... A lui s'appliquent tous ces textes et comme Sagesse et comme Personne subsistante. Et qu'on ne se laisse pas déconcerter par le texte grec : *creavit,* au lieu de *possedit* (2). »

Le lecteur aura remarqué que cette conclusion n'est point celle indiquée par le R. P. Hurter (3). Celui-ci aura lu son Lessius, comme il reproche aux scotistes d'avoir lu le texte de S. Cyrille. Il n'aura même pas lu le texte tout entier, supposant bien que Lessius n'aurait pas déraillé à la fin de son raisonnement. En effet, il s'agit de prouver que ce texte des Proverbes, même entendu de l'humanité, ne saurait prouver la Primauté du Christ. La preuve qu'il en

1. Pas tous cependant. Quelques-uns, comme saint Athanase et saint Fulgence, mettent tout le passage sur les lèvres du Verbe incarné.

2. Itaque sermo ibi est de Christo secundum divinitatem, qui est Sapientia Dei et secunda persona divinitatis, per quem condita, formata, distincta et constituta sunt omnia. Huic proprie omnia illa conveniunt, partim ut sapientia est, partim ut persona subsistens et intelligens. Nec movere quemquam debet verbum creavit, græce εκτισε.

3. Citons de nouveau le texte du R. P. Hurter : *Cum locis citatis* (a. scotistis) *non sit sermo de Christo secundum naturam humanam, vel non agatur de praedestinatione Incarnationis ante praevisum peccatum, vel alius sensus sit aeque probabilis,* forte probabilior, ut ostendit Lessius.

Or Lessius nous dit qu'on peut expliquer le texte des Proverbes de trois manières : 1° de la sagesse abstraite ; 2° de la divinité du Christ ; 3° de son humanité. Mais il avance que ce texte s'appliquant à l'humanité du Christ, ne prouve pas la Primauté de sa prédestination ; car : a) les Pères n'ont pu avoir la pensée d'affirmer cette primauté ; b) ce texte ne peut s'appliquer qu'à la divinité. Voilà donc Lessius qui réduit ses trois explications à une seule. Le texte ne peut prouver la Primauté parce que, dit Lessius, il ne peut s'entendre que de la divinité ; par le fait, la sagesse abstraite, dont il a parlé, est éliminée. — Et l'unique explication de Lessius se confond avec la première du R. P. Hurter. On a vu le texte de Lessius.

donne est radicale : « La preuve que même appliqué à l'humanité du Christ ce texte ne signifierait pas que le Christ est le premier dans les décrets divins, c'est que... il ne peut s'appliquer qu'à la divinité ! »

Lecteurs, si vous n'êtes pas satisfaits, c'est que vous êtes par trop difficiles...

Passons à ce que dit Lessius pour raffermir les esprits, qui pourraient se laisser ébranler par le texte grec *creavit me* :

« L'Hébreu ne dit pas *creavit* mais *possedit*, comme le fait remarquer S. Jérôme dans sa lettre au prêtre Cyprien, où il ajoute : « Il y a une grande différence entre la possession et la création ; car *possession* signifie que le Fils a toujours été dans le Père et le Père dans le Fils, tandis que *création* dit commencement d'une chose qui n'était pas. » Aussi, conclut Lessius, l'illustre S. Jérôme veut-il parler de l'union de nature entre le Père et le Fils, ou, du moins, de la génération éternelle ».

Mais voici que S. Jérôme nous dit d'autre part : « Les Pères entendent de l'Incarnation du Verbe cette parole : *Dominus creavit me* (Com. in Prov., lib. I). »

Il ne faut pas oublier que c'est S. Jérôme qui a remplacé dans la Vulgate le texte des Septante par celui de l'Hébreu.

Dans le commentaire de l'Épître aux Éphésiens (Liv. II ch. II.) il nous dit aussi : « Et parce que la Sagesse dans les Proverbes se dit créée, comme commencement des voies de Dieu, nous reconnaissons sans difficulté qu'il n'y a pas de danger à la dire créée parce que ces paroles : *Dominus creavit me* se rapportent non à la nature divine, mais au mystère de l'Incarnation. »

Que conclure ? — Que S. Jérôme a eu sur la question deux sentiments contraires ? Ce n'est pas nécessaire ; il a pu trouver dans le texte des Proverbes deux sens conformes aux textes grec et hébreu, et il a pu les employer suivant qu'il avait affaire ou non aux hérétiques, qui ap-

puyaient leurs erreurs sur le texte grec (1). Il ne s'agit point d'Ariens dans la lettre au prêtre Cyprien. Celui-ci lui avait soumis quelques difficultés au sujet du psaume 89e. Par suite d'une ponctuation défectueuse, certains esprits croyaient trouver dans ce psaume une preuve de la création des âmes avant le monde. Ils lisaient : « Domine, refugium factus es nobis a generatione in generationem priusquam montes firmarentur et fingeretur terra et orbis. » — S. Jérôme corrige ainsi : « Domine, refugium factus es nobis in omni generatione et generatione. Antequam montes firmarentur et fingeretur terra et orbis, a sæculo et usque in sæculum tu es, Deus. » — Et il ajoute : « On trouve quelque chose de semblable dans les Proverbes : « Dominus creavit me... antequam montes fierent. »

Et comme il ne s'agit pas ici de l'erreur qui dit que le Verbe est créé, erreur appuyée par les Ariens sur le texte grec, S. Jérôme se sert de l'Hébreu pour juxtaposer les passages : *Antequam montes firmarentur.. tu es Deus* (Ps 89) ; et : *Dominus possedit me... antequam montes fierent.*

Il n'est pas nécessaire de dire que S. Jérôme se soit contredit ; mais on ne peut pas non plus s'appuyer sur lui pour affirmer, avec Lessius : « Dans le texte des Proverbes, il n'est question que de la divinité du Christ. » Et comme cette affirmation est le fondement de cette autre : « Les Pères n'ont pu avoir la pensée de comparer la prédestination du Christ et celle des créatures », nous devons ajouter qu'elle peut s'appuyer d'autant moins sur S. Jérôme que celui-ci enseigne que la Prédestination du Christ a la priorité sur le décret de la création. Car, il nous dit que tout a été fait pour le Christ et que tout ce qui a été fait, n'a été qu'une préparation de l'Incarnation.

1. Que l'on se rappelle ce que, du temps de saint Jérôme, saint Augustin disait des passages de l'Écriture qui peuvent s'appliquer à l'humanité et à la divinité du Christ.

De plus, dans le commentaire de ce passage de l'Épître aux Ephésiens I: *Qui prædestinavit nos... per Jesum Christum... secundum propositum voluntatis suæ*, S. Jérôme fait remarquer que notre prédestination dans le Christ est le résultat de la bonne volonté de Dieu et *non celui de nos mérites* ; moins encore, dirons-nous, celui de nos démérites, comme le comporterait le système de Lessius. Car, pour celui-ci, nous avons été prédestinés dans le Christ, mais après la prévision du péché.

Enfin le grand Docteur, dans différents endroits de ses œuvres, rapporte au Christ, et même à sa croix, la sanctification des anges. — Tout dans S. Jérôme, on le voit, contredit la conclusion que Lessius appuie uniquement sur son autorité.

Et n'oublions pas le point de départ de cette longue excursion dans un vrai labyrinthe : « Le texte des Proverbes, s'appliquerait-il à l'humanité du Christ, ne prouverait rien en faveur de sa Primauté. »

Lessius nous a-t-il donné ce que le R. P. Hurter nous avait annoncé ?

2° *Primogenitus omnis creaturæ* (Col. I, 15).

Qu'on se rassure, la discussion de ce texte ne sera pas aussi longue que celle des Proverbes.

« Le Christ n'est pas appelé *premier-né de toute créature*, dit Lessius, comme s'il avait été dans les décrets divins avant toute autre créature ; on ne pourrait le dire que d'une manière très impropre et cela n'est venu à l'esprit d'aucun Père... Ces paroles ne doivent s'entendre que de la divinité du Christ. »

Comme autorité, il cite S. J. Chrysostome, Théodoret, Théophylacte, S. Basile et d'autres, dit-il. Il ne donne pas les indications de ces passages. Il n'y a donc qu'à les accepter tels qu'ils sont présentés. Ajoutons cependant que S. Jean Chrysostome, S. Basile, Théodoret et

Théophylacte ont des passages qui paraissent différents. En effet :

S. Chrysostome (In Ep. ad Rom. Homil. XL) : *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus : Hœc porro omnia de incarnatione dicta existimato ; nam secundum divinitatem unigenitus est.* (P. G. 60, 541).

S. Basile : « *Si vero primogenitus mortuorum ex eo dictus est quod causa est resurrectionis a mortuis, ita et primogenitus creaturæ ex eo quod causa est ut creatura e nihilo ad esse producta sit.* (P. G. 29, 702).

En effet, le Christ est cause de la création, dès lors qu'on le proclame cause finale.

Rappelons de plus, ce que nous avons dit plus haut et qui cadre avec le texte que nous citons. D'après S. Basile, Adam a été créé à l'image du Christ, et celui-ci est cause de salut pour les anges. Le texte des Proverbes s'applique à l'humanité du Christ.

Théophylacte. Comment voir en lui un adversaire de la Primauté du Christ ? Il nous dit qu'Adam innocent a prophétisé l'Incarnation.

Théodoret (ad Heb. I, 6.) *Quomodo autem Primogenitus qui est unigenitus ?... Unigenitus est ut Deus : et Primogenitus ut homo, in multis fratribus.* (P. G. 82, 686). De plus, nous pourrions opposer plus de trente auteurs et deux Conciles qui appliquent à l'humanité du Christ ces mots : *primogenitus creaturae.* Il y en a même qui spécifient qu'il ne s'agit pas du Christ, né avant toute créature dans la réalité, mais seulement dans la prescience divine. (S. Didyme d'Alexandrie).

Comme les Ariens n'ont pas fait de ce texte un usage aussi fréquent que de celui des Proverbes, les Pères n'ont pas été portés si unanimement à en exposer le sens.

Voilà pourquoi le texte des Proverbes reste le texte fondamental en faveur de la Primauté du Christ.

Toutefois, à quoi bon citer les Pères ? En effet, Lessius continue : « Peu importe que quelques Pères aient appliqué ce texte à l'humanité du Christ ; car les Pères ne parlent point de la Prédestination du Christ avant celle de la créature, mais du premier rang qui lui revient dans l'amour et l'honneur (1). » Et il cite S. Anselme et S. Cyrille d'Alexandrie.

Que la Primauté d'honneur revienne au Christ, nous ne le nions pas. Mais que les Pères qui appliquent à l'humanité du Christ le texte *Primogenitus* ne parlent que de cette Primauté, nous le nions complètement. Nous devons prendre leurs paroles dans leur sens naturel et croire que, lorsqu'ils emploient des termes dont la signification ne prête à aucune ambiguïté, ils ont voulu parler comme tout le monde, laissant aux expressions qu'ils emploient leur sens naturel. Lessius lui-même nous dit que ce *Primogenitus* comporte idée de priorité sur le reste de la création, puisque sa première pensée a été de prouver que là il ne s'agit que de la divinité et qu'ensuite, pour expliquer les Pères, qui appliquent le texte à l'humanité du Christ, il croit devoir scruter les intentions qu'ils n'ont point manifestées et les faire parler contrairement à la valeur des mots qu'ils emploient.

D'autre part : *Promigenitus omnis creaturæ* appliqué à l'humanité du Christ, dans son sens naturel de Primauté, cadre parfaitement avec la doctrine des auteurs qui l'emploient. Que devient l'affirmation de Lessius ?

3° *Is propter quem omnia.* (Hébr. II)

Lessius s'est contenté de ce texte comme autorité scripturaire qui permet aux scotistes d'affirmer que le Christ

1. « Nec refert quod aliqui ob vocem *primogenitus* explicuerint hoc de Christo secundum humanitatem, quia non loquuntur de prædestinatione Christi ante omnem creaturam, aut creaturæ præordinationem, sed de prælatione in dilectione et honore. Sic Anselmus. Sicut primogenitus omnium fratrum dignitatis obtinet primatum, ita Christi humanitas primatum obtinet inter omnes creaturas » (L. C.).

est cause finale de la création. Il devait savoir cependant qu'ils allèguent surtout le texte de l'Épître aux Col. : « Omnia per ipsum et in ipsum creata sunt. »

Voici sa réponse : « C'est du Père, et non du Fils dans sa nature humaine, qu'il s'agit. »

C'est l'exégèse commune, et ne le chicanons pas. Mais la difficulté n'a pas disparu ; car elle ressort du texte de l'Épitre aux Colossiens et des Pères qui disent que tout a été créé pour le Christ.

Voici ce que dit Lessius à propos des Pères : « Qu'il y en ait quelques-uns, comme S. Anselme, qui disent que ce « propter quem » se rapporte au Christ ; cela ne saurait créer de difficulté ; car ils l'attribuent au Christ, comme Dieu et non comme homme (1). »

C'est une affirmation sans autre preuve que l'autorité de l'auteur. Consultons les Pères, mais quelques-uns seulement, qu'on se rassure :

S. Hilaire nous dit : « Le Fils de Dieu fait homme a voulu que toutes les créatures fussent faites pour lui, parce qu'il a voulu prendre un corps (2). »

Le concile de Sardes est très catégorique : « Le Christ, comme homme, est la fin que Dieu a eue en vue (3). »

S. Jérôme nous dit que toute l'économie de la création visible et invisible annonçait la venue du Fils de Dieu (4).

S. Anastase le Sinaïte : « Dieu voulut nous montrer que

1. Nec obstat quod aliqui, ut Anselmus, « Eum propter quem omnia » velint esse Christum ; quia id tribuunt Christo secundum divinitatem, non secundum naturam humanam.

Qu'on n'oublie pas que saint Anselme est pour la Primauté du Christ.

2. Ut quemadmodum omnes in se per id quod corporeum se esse voluit conderentur, ita rursum in omnes ipse per id quod ejus est invisibile referretur (Lib. II, de Fide. P. L., 25, 313).

3. Christus ut homo finis est, quem Deus primo intendit (Epist. ad omnes fideles).

4. Omnis dispensatio... tam visibilium quam invisibilium creaturarum adventum Dei pollicebatur (P. L., 26, 454).

l'Incarnation du Verbe était plus nécessaire que toutes choses et que tout a été fait pour cette Incarnation (1). »

Terminons par S. Maxime, le théologien : « Le mystère du Christ est la fin pour laquelle toutes choses ont été faites (2). »

Or, d'après Lessius : « Lorsque les Pères disent : « Tout a été créé pour le Christ, ils parlent de la divinité du Christ. »

Qui faut-il croire ? Les Pères ou Lessius ?

Concluons : Toutes ces explications que Lessius donne des textes, allégués en faveur de la Primauté du Christ, reviennent à cette unique affirmation : Ces textes s'appliquent au Christ comme Dieu.

Le R. P. Hurter nous avait déjà donné cette explication et nous ne trouvons pas dans Lessius celle que le R. P. lui a attribuée.

Il ne reste donc que les deux explications avancées par l'auteur que nous étudions et que nous avons démontrées contraires à la Tradition.

Écoutez maintenant sa conclusion ; elle est digne de toute notre attention :

« Si l'on veut trancher la question selon les règles de la Théologie, et non d'après de subtiles et pieuses méditations, on doit préférer l'opinion qui dit que le Verbe ne se serait pas fait chair, sans le péché de l'homme. Quelqu'un rejette-t-il cette opinion ? Il aura bien moins le droit d'embrasser le sentiment contraire, qui n'a nul fondement dans la Révélation (3). »

1. Ut autem tibi ostenderet magis quam omnia necessariam esse Verbi incarnationem et propter eam facta esse omnia (P. G., 89, 863).

2. Iste beatus finis (Christi mysterium) ob quem cuncta condita sunt. (P. G., 90, 622).

3. Si ergo quæstio secundum theologiæ normas et non secundum subtiles sive pias meditationes dirimitur, sententia, quæ Incarnationem negat in hypothesi, quod Adam non peccasset, est præferenda. Cui opinioni si quis non vult subscribere, multo minus ei licebit alteri inhærere quæ argumentis omnibus destituitur ex revelationis instrumentis.

Voici donc la thèse du R. P. : L'opinion thomiste lui paraît plus probable; et cependant il ne peut fournir en sa faveur aucun texte scripturaire. Les Pères qu'il cite et qui paraissent formels doivent être expliqués et ne sauraient être invoqués en faveur du thomisme.

Le R. P. combat le scotisme, 1° parce que les textes de l'Écriture qu'allèguent les scotistes ne se rapportent qu'à la divinité du Christ ; (c'est contraire à la Tradition ;) 2° parce que S. Cyrille d'Alexandrie, que les scotistes invoquent en leur faveur, n'est pour la Primauté qu'en apparence. — Le lecteur peut juger du bien fondé de cette affirmation.

Contentons-nous de juxtaposer les diverses assertions que nous avons rencontrées sous la plume de notre auteur.

Des théologiens de grande autorité (*gravissimi theologi*) enseignent l'Incarnation sans le péché ;

Les scotistes prouvent leur opinion par des textes de l'Écriture. Ces textes, pour le R. P., ne sont pas décisifs ; car « on peut leur donner un sens différent, qui est aussi probable que celui des scotistes. » Ceux-ci tirent donc de l'Écriture, au moins des arguments probables ;

Les scotistes sont de pieuses gens, qui s'adonnent à de subtiles méditations, nullement en rapport avec l'Écriture (1).

Voilà comment, au cours d'une thèse, une opinion présentée comme ayant des preuves probables, tirées de l'Écriture, est déclarée, à la fin, privée de tout fondement dans la Tradition.

On peut aussi admirer comment de *très graves théologiens* ne sont que de très pauvres esprits, qui ne s'occupent que de subtilités et qui, dans une question aussi importante que

1. *Subtiles* méditations ; c'est sans doute à l'adresse du Dr Subtil, et on n'en fait pas gloire à Scot. Mais aussi pourquoi l'Université de Paris, croyant l'honorer grandement, lui a-t-elle joué le mauvais tour de lui décerner ce titre, dont Cornelius a Lapide fait ressortir la gloire ? (In Sap. VII, 22.)

la Prédestination du Christ, ne savent point discuter suivant les règles de la théologie.

Bien plus, ces graves théologiens finissent en sorciers ni plus ni moins ! Car le R. P. Hurter fait sien le sentiment de Pétau : « C'est donc faire le devin que de supposer une autre cause à l'Incarnation que la seule que proclament tant d'oracles des Pères, tant de paroles du Ciel (1). »

Puisse cette conclusion être légère au R. P. Hurter (2) !

CHAPITRE II

Son Éminence le Cardinal Billot.

(Molina. — Le R. P. Galtier S. J.)

Sommaire. — 1° Pourquoi, à l'occasion du Card. Billot, introduire dans le débat Molina et le R. P. Galtier ? — 2° Énoncé du problème, d'après le Card. Billot. — 3° Preuves patristiques en faveur du scotisme. — 4° Preuves scripturaires des scotistes. — 5° Preuves en faveur du thomisme. — 6° Conclusion.

§ 1. *Pourquoi, à l'occasion du Card. Billot, faire intervenir dans le débat Molina et le R. P. Galtier ?*

Le R. P. Galtier, S. J., a donné une exposition d'ensemble de la solution moyenne (opinion moyenne) (3). Il y a fait

1. Quare absolvimus verbis Petavii : « Divinare est ergo comminisci causam aliam adventus illius et susceptæ carnis præter hanc quam tot illa fidei oracula et cœlestia responsa personent. »

2. Cependant on pourrait se demander si le R. P. Hurter n'a pas changé de sentiment. Voici, en effet, ce qu'il dit de Scot : « Sed absque studio et ira, tranquille et solius veritatis inquirendæ vel determinandæ ratione habita... Unde certo solidum et accuratum Theologiæ studium haud parum promovit et dilatavit.

Tantamque adeptus est nominis auctoritatem, ut S. Congregatio Pauli V jussu, declaraverit immunem esse a censuris doctrinam Scoti edixeritque, ne quis librorum censor prohibere typis auderet quod certo constaret ex Scoto depromptum esse » (Nomenclator. litterarius, t. II, col. 458, 460).

Comment un théologien ainsi qualifié aurait-il pu traiter la question si importante de la prédestination du Christ avec l'ignorance et la légèreté que lui attribue le Révérend Père ?

3. *Nouvelle Revue théologique* (janvier et février 1911.) Casterman, Paris.

entrer, pêle-mêle, avec la plus grande aisance, Suarez, Molina, Lugo, Gonet, les *Salmanticenses*, le Card. Billot, etc.

Pour lui, l'auteur de la solution moyenne est Molina, bien que Suarez diffère de Molina ; bien que Lugo, Gonet, les Salmanticenses, le Card. Billot, etc. contredisent Suarez d'une part, et soient en opposition avec Molina, d'autre part.

Voici comment il termine son étude :

« Il ne nous paraît pas sans intérêt de revenir en terminant sur l'attitude des théologiens à l'égard (de la solution moyenne). Peut-être lui sont-ils moins opposés que nous ne l'avions cru d'abord. Tout en paraissant l'ignorer, tout en la passant du moins sous silence, plusieurs ne la prendraient-ils pas pour base de leurs explications définitives ? Nous l'avons déjà dit : Gonet, Lugo, les Salmanticenses font profession de suivre S. Thomas ; ils prennent parti contre Scot et Suarez, et cependant quand leur tour vient de défendre leurs positions, leurs armes sont celles mêmes de Molina ; peut être est-ce chez les Salmanticenses en particulier, que son système est exposé le plus au complet.

» Le P. Billot, de nos jours, ne se trouverait-il pas dans la même situation ? Lui aussi, contre Scot et Suarez, veut s'en tenir à S. Thomas. Mais Scot est toujours là qui insiste : Tout se trouvant ordonné, en fait, à la gloire du Christ et la fin devant être voulue avant ce qui y conduit, le décret du Christ a donc dû précéder celui de toute autre créature.— Force est donc d'écarter son objection. On le fait, mais par un appel à la prescience divine et à la simplicité du vouloir divin, où j'ai bien de la peine à ne pas reconnaître le principe fondamental de Molina. »

Les confusions abondent dans l'étude du R. P. Galtier. Elles proviennent, en grande partie, d'une seule source : Le R. P. ne s'est pas douté que Cajétan a fait école et que cette école est bien différente de l'opinion de Suarez, qui est le père de l'opinion *moyenne*. Comment aurait-il pu se rendre compte que les cajétaniens se différencient, non pas

tant par la question des décrets en Dieu, que par la manière de concilier les deux priorités de Cajétan ? La conciliation des priorités est, en effet, le nœud de la difficulté.

Or, là, nous trouvons que les Salmanticenses diffèrent de Molina. — Le Card. Billot, lui, passe la difficulté sous silence. Cependant, nous l'avons vu, il se montre tributaire des Salmanticenses, puisque avec eux il admet dans la création les priorités *a quo*, ce que n'admet pas Molina.

Du reste, le Card. Billot est un thomiste, tandis que Molina n'a de commun avec S. Thomas que la conclusion de la thèse, et il me semble que ce serait déprécier un théologien de notre époque, que de le représenter comme s'en tenant à Molina dans cette question du motif de l'Incarnation. Ce serait l'accuser d'employer dans cette discussion une méthode unanimement condamnée depuis longtemps. L'exposition de ces deux théologiens et la discussion des arguments qu'ils apportent montreront combien ils diffèrent l'un de l'autre.

Et comme le R. P. Galtier s'est fait le défenseur de l'opinion moyenne, il ne sera pas sans intérêt de voir comment il combat le thomisme et le scotisme pour mettre à leur place un système que l'on croyait enterré à tout jamais.

Voilà pourquoi il nous faut examiner les thèses du Card. Billot, du R. P. Galtier et celle de Molina.

§ 2. *Enoncé du problème, d'après le Card. Billot.* — Voici sa thèse : « Il est plus probable que l'Incarnation a été voulue comme remède au péché et que, sans la chute de l'homme, Dieu ne se serait pas incarné (1). »

Et pour préciser la question à résoudre : On se demande, dit-il, quel est le motif qui a porté le Verbe à se faire chair. Est-ce la manifestation de la bonté divine par l'exercice de la miséricorde et de la justice dans la rédemption des hom-

1. Le Card. Billot répond longuement aux arguments de Scot, et c'est là qu'il se montre cajétanien. Nous avons étudié plus haut ce côté de l'éminent auteur (p. 150 etc.).

mes tombés sous le joug du démon ? — Ou bien, cette manifestation de la bonté divine reste-t-elle toujours le motif principal ou également principal, sans aucun rapport au péché ? (1)

«Cette dernière position du problème, dit le Card. Billot, est celle d'Alexandre de Halès et d'Albert-le-Grand ; Scot l'a embrassée. »

Observons cependant que Scot n'admet qu'un seul motif ; aussi, ne parle-t-il ni de motif plus principal, ni de motif également principal. N'y a-t-il pas là une confusion qui prépare les voies à cette assertion : « L'opinion de Suarez ne diffère guère de celle de Scot. Elle dit seulement que l'Incarnation a été voulue autant pour la Rédemption que pour la perfection des œuvres divines, et qu'elle a eu ainsi plusieurs causes totales, chacune suffisant à provoquer l'Incarnation. »

Rappelons ici que Suarez a eu pour but de fondre dans son système et l'opinion thomiste et l'opinion scotiste, c'est-à-dire l'affirmation et la négation dans la même question ; il est donc en même temps et pour et contre les deux opinions. Il est pour le scotisme et contre le thomisme, lorsqu'il dit que l'Incarnation a été voulue pour la perfection des œuvres divines (2) ; et, d'autre part, il est pour le thomisme et contre le scotisme, lorsqu'il ajoute que la cause totale de l'Incarnation a été la Rédemption. L'opinion de Suarez ne diffère pas plus de celle des thomistes que de celle des scotistes.

Le Cardinal Billot défend l'opinion de S. Thomas, non pas comme certaine, mais comme *plus conforme à l'Ecriture et aux Pères.*

1. Inquiritur quænam ratio Verbo fuerit ut caro fieret, an præcisè manifestatio bonitatis divinæ per viam misericordiæ et justitiæ..., an etiam, vel principalius vel æque principaliter ejusdem bonitatis divinæ ostensio, nullo respectu habito ad casum generis humani (Editio V, p. 31).

2. Il faut remarquer que les scotistes ne donnent pas ce motif à l'Incarnation et Suarez ne paraît concorder avec eux que sur un point, c'est que, en dehors du péché, l'Incarnation aurait eu lieu.

Avant de le prouver, il commence par réfuter le scotisme. Il donne les raisons de Scot. Elles sont connues. Puis il passe aux preuves patristiques et scripturaires. Et comme elles peuvent seules dirimer la question, le lecteur doit s'attendre à les voir exposées dans toute leur force.

§ 3. *Preuves patristiques des scotistes.* — Le Card. Billot ne dit pas que les scotistes n'ont pas d'autres Pères en leur faveur que S. Cyrille d'Alexandrie ; mais il se contente de le citer seul, et le lecteur ne pourrait pas se douter qu'il y a dans la Patrologie d'autres témoignages favorables au scotisme. Et encore, si l'auteur donnait de S. Cyrille les passages si formels que l'on oppose ! Mais non, c'est simplement un texte dont on se sert comme argument *a pari*. Le voici : « Si, comme disent les Ariens, Dieu produit son Fils pour nous créer, nous n'aurons pas été faits pour le Fils de Dieu, mais il aura été fait pour nous. Pourquoi ne nous rendrait-il pas grâce, puisqu'il existe à cause de nous ?... Si le Fils de Dieu a été créé à cause de nous, nous serons les premiers auprès de Dieu, puisque le Ciel nous a eus en vue, nous les premiers, puis son Fils, à cause de nous. »

» Ainsi parle S. Cyrille. De même, ajoute-t-on, si Dieu a prédestiné le Christ uniquement à cause de notre salut, le Christ sera pour nous et nous ne serons pas pour lui ; et dans l'intention divine, nous serons les premiers ; ce qui est en opposition avec ce que dit l'Apôtre : *Omnia vestra sunt* ; *vos autem Christi*, etc., et avec le Concile de Trente (Sess. VI, Ch. 7) qui enseigne que la gloire du Christ est la cause finale de notre justification. » (Suarez l. c.) (1).

C'est ainsi que le Card. Billot expose l'unique preuve patristique qu'il attribue aux scotistes. On s'étonnera peut-être de le voir prendre l'exposition des preuves d'une opinion chez un auteur qui fait profession de ne pas la suivre. Suarez, en effet, nous l'avons vu, est autant contre le scotisme que contre le thomisme.

1 Ibid:, p. 33

Le Card. Billot réfute longuement la preuve tirée de S. Cyrille ; ce qui doit confirmer le lecteur dans la persuasion que cette preuve est la plus solide du scotisme, sinon la seule. Il la combat par deux raisons péremptoires : « 1° Dans toutes ses œuvres, S. Cyrille ne parle jamais que de la Rédemption comme motif de l'Incarnation (1) ; 2° Le texte en question ne prouve rien en faveur de la Primauté du Christ. » C'est un postulat que comporte la 1ere affirmation. S'il n'est pas justifié, on ne saurait dire : « S. Cyrille ne mentionne jamais que la Rédemption comme motif de l'Incarnation. »

« *Le texte de S. Cyrille cité par les scotistes ne concerne pas la Primauté du Christ ;* car, dans ce passage, S. Cyrille combat les Ariens qui prétendaient que le Père avait créé le Fils, comme un simple instrument, pour la création du monde (2) ».

L'explication de ce texte a dû donner quelque mal à l'auteur ; car il a varié, il me semble du moins, en ce qui concerne la raison précise qui doit enlever toute valeur à ce passage.

Dans l'édition de 1892, en effet, nous lisons : « Les Ariens faisaient du Fils de Dieu comme un instrument *inanimé*... Pour nous, l'humanité, unie à la divinité, est un instrument *animé* dont on se sert, mais qui agit aussi. Voilà pourquoi il ne saurait y avoir parité entre le Fils de Dieu, instrument inanimé, et l'humanité du Christ, instrument animé. » Et c'était pour cela que, d'après le Card. Billot, S. Cyrille combattait les Ariens et que son texte ne prouvait rien en faveur de la Primauté du Christ.

Cette distinction d'instrument *animé et inanimé* était bien loin de la pensée de S. Cyrille, car l'erreur des hérétiques ne

1. Dicendum in primis quod Incarnationis causam in redemptione nostri generis Cyrillus ubique reponit. (p. 41).

2. Cæterum ratio in argumento proposita procedit adversus eos qui ponebant Filium a Patre creatum instar cujusdam puri instrumenti fabricationis universi. — *Dans l'édition de* 1892 *on lit* : instar cujusdam *inanimati* instrumenti.

permettait pas une réfutation de ce genre. L'auteur l'a reconnu, puisque dans la V^e^ édition, il procède autrement. Il n'est plus question d'instrument animé ou inanimé, mais bien de simple instrument (*puri instrumenti* :) « Dans ce passage, dit l'auteur, S. Cyrille argumente contre les Ariens qui représentaient le Fils créé, comme un pur instrument, pour la création du monde... Il s'en suivrait que l'univers serait la fin propre et principale du Fils, et on aurait ainsi toutes les conséquences absurdes relevées par S. Cyrille ; car un simple instrument n'est pas fait pour lui-même, mais pour le travail qu'il doit exécuter. Pour nous, nous ne considérons pas l'humanité du Christ comme un pur instrument de la Rédemption. En effet, bien que l'on puisse dire légitimement que la S^te^ Humanité est l'instrument de la divinité, ce n'est cependant que dans un sens large, comme on le verra ailleurs.

» Aussi, à considérer la fin dernière des choses, qui est de participer à la bonté divine et de la manifester, l'humanité du Christ n'est pas faite pour quelque chose qui lui est inférieur. Bien qu'on la dise faite pour le salut des hommes, sa fin propre est la ressemblance avec Dieu ; ressemblance qu'elle acquiert par cela seul qu'elle est pour l'humanité une source de bienfaits.

» Mais si nous considérons la fin secondaire qui peut destiner une créature à aider une autre créature dans la participation à la bonté divine, il n'y a pas d'inconvénient à ce que le parfait soit pour le moins parfait ; ce que nous voyons dans les anges, chargés de conduire à Dieu les hommes qui leur sont inférieurs.

» Il est donc vrai que le Christ, comme homme, est fait pour nous, non comme un instrument pour un travail à faire, mais comme la créature supérieure peut l'être pour l'inférieure, à cause de l'utilité qu'elle lui apporte. D'autre part, nous sommes faits pour le Christ, qui est notre fin à laquelle nous devons ressembler et dont nous devons pro-

curer la gloire par notre justification et par notre salut. »

Voilà tout au long la réponse de l'auteur.

Il est vrai que S. Cyrille, parmi les conséquences absurdes de cette proposition : « Dieu a créé le Fils pour nous », énonce en termes formels, celle de l'instrument : « Si Dieu a créé son Fils pour nous produire, dit-il, une fois l'ouvrage achevé, le Fils devient inutile, comme le devient l'instrument, dès qu'est achevé le travail pour lequel il a été fabriqué. » (P. G. 75, 259.)

Mais le S. Docteur appuie-t-il donc si fort sur la notion de *pur instrument* ? N'est-ce pas plutôt cette pensée : « *Le Fils fait pour nous* » qui conduit son argumentation ? Lisons la suite du texte reproduit par l'auteur, et nous verrons plus clair : « Le Fils sera donc notre gloire, comme la femme est la gloire de l'homme ; car « la femme, dit l'Écriture, est la gloire de l'homme » ; et voici la raison qu'elle en donne : « L'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. »

» Si donc le Fils a été créé pour nous, nous l'emporterons sur lui, comme l'homme l'emporte sur la femme. » (P. G. 75, 258.)

Qui oserait dire que S. Cyrille conçoit la femme comme un instrument parce qu'elle est faite pour l'homme ?

Et puis, rappelons le texte cité par Suarez : « Si le Fils de Dieu a été créé pour nous, il ne sera pas auprès de Dieu le premier parmi nous ; car ce n'est pas, l'ayant déjà conçu dans son esprit, qu'il nous a créés pour lui ; mais, en pensant à notre production, il l'a créé pour nous. » — Il ne s'agit pas d'instrument.

Si S. Cyrille avait voulu urger et attribuer aux hérétiques l'erreur de présenter le Fils comme un simple instrument, qui n'a pas d'autre fin que le travail à faire et qui donc est moindre que l'œuvre à accomplir, il aurait défiguré la pensée des Ariens. Ceux-ci, en effet, présentaient le Fils comme un moyen terme entre Dieu et les créatures ;

celles-ci indignes d'être l objet direct des opérations divines. « *Primum creavit Filium, ut per illum quasi medium reliquæ creaturæ tantæ virtutis capaces efficerentur. Erat enim alioquin absurdum ineffabilem Dei virtutem ad hæc minima pervenire et circa adeo exilia laborare.* »

Prendre donc la notion d'instrument dans sa signification précise et l'attribuer aux hérétiques, c'eût été défigurer leur pensée. C'eût été, dès lors, un procédé de polémique indigne du grand Docteur alexandrin.

Toutefois, rappelons que les partisans de la Primauté ne font pas de ce passage le témoignage essentiel de S. Cyrille en leur faveur ; c'est seulement la base d'un argument *a pari*.

Et de fait, puisque « l'humanité du Christ est un instrument uni à la divinité, bien que au sens large du mot», nous pouvons appliquer au Christ, voulu pour la Rédemption, toutes les conséquences absurdes que S. Cyrille trouve à la conception du Fils de Dieu fait pour créer le monde ; peut-être nous faudra-t-il excepter l'argument suivant : « Si Dieu a fait son Fils pour créer le monde, le monde une fois créé, le Fils devient inutile. »

En effet, la Rédemption continuant de s'appliquer à travers les siècles, on ne pourrait pas lui appliquer avec la même rigueur l'argument de S. Cyrille au sujet de la création, et dire : « Si Dieu a voulu le Christ pour la Rédemption, la Rédemption une fois opérée, le Christ devient inutile. »

Mais ce que nous avons vu jusqu'à présent n'est qu'une réponse superficielle à l'argument du Cardinal Billot. Quelle était la pensée de S. Cyrille en traçant ce passage auquel on voudrait enlever toute force probante ? — Voilà ce qu'il nous faut examiner, et ce ne sera pas sans utilité, j'ose l'espérer.

Le S. Docteur traite la question qui nous occupe dans l'*Assertion* XV^e^ de son *Thesaurus*, et il lui consacre une 50^e^

de colonnes de Migne. Voici comment il intitule son *Assertion* :— *In illud* « Dominus creavit me initium viarum suarum » ; *quod verbum illud* « creavit » *non de essentia Verbi dicatur* ; *quodque Filius non sit creatura vel opus.* (P. G. 75, 246, 295).

Il combat d'abord, par l'absurde, l'objection des hérétiques, et c'est de cette partie qu'est tiré le passage qui nous occupe (1). — Mais il ne se contente pas de démontrer, par les conséquences absurdes, combien cette proposition des hérétiques est impossible ; il nous dit quel est le sens de ce passage ; et c'est par là qu'il termine sa dissertation. Il répète à satiété que le mot *creavit* s'applique, non au Verbe, mais à l'humanité du Christ. Et il le prouve par la suite du texte des Proverbes : *Ante sæcula fundavit me.* » Ces paroles, nous dit-il, désignent l'Incarnation ; c'est donc parce qu'il est établi comme notre fondement, que le Christ a été créé commencement des voies de Dieu. — Mais rien ne vaut la citation complète de S. Cyrille :

« Dieu le Père connaissait à l'avance ce qui serait utile à la nature humaine et il n'ignorait pas que celle-ci tomberait dans la corruption du péché. Pour lui préparer un moyen de restauration et de retour à l'incorruptibilité, il

1. Nous avons signalé déjà trois absurdités que relève saint Cyrille. En voici quelques autres :

Si Dieu a créé le Fils afin que celui-ci fût l'auteur de toute créature, le Père devait cesser tout travail après la création du Fils. Alors comment celui-ci a-t-il pu dire : « Jusqu'aujourd'hui, mon Père ne cesse d'agir » (S. J., v, 17). Mais si le Père continue d'agir après la production de son Fils, celui-ci devient inutile.

Si le Père a créé le Fils pour nous, il a d'abord pensé à notre création... Mais alors pourquoi l'appelle-t-il Fils et héritier, tandis que nous sommes ses serviteurs ?

Si le Fils est une créature et si le Père a tout créé par son Fils, celui-ci sera donc son propre créateur. Comment ce qui n'existe pas peut-il se créer ?

Si le Fils est une créature, comment peut-il seul révéler son Père ? Comment le Fils peut-il connaître son Père, puisque les autres créatures ne peuvent pas le connaître ?

D'après vous, hérétiques, la créature avait besoin de médiateur pour soutenir la majesté divine. Comment le Fils, qui est une créature, l'a-t-il pu soutenir ? etc., etc.

établit dans son Fils comme certaines racines d'espérance. En lui, il a prédestiné les hommes à la grâce de l'adoption et, avant leur création, il les combla de toutes sortes de bénédictions spirituelles.

» Aussi, lorsque les hommes tomberont dans la mort par le péché, la nature humaine reprendra une nouvelle vie de cette racine ancienne. Bénie en celle-ci, bien avant la chute, la nature humaine ne sera pas tout entière vouée à la malédiction, lorsqu'elle entendra cette parole : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière. » Avant tout donc, le Christ a été établi comme notre fondement et nous avons été édifiés sur lui, et cela avant la création du monde, dans la prescience divine. Ainsi, comme nous venons de le dire, la bénédiction est antérieure, en nous, à la malédiction ; la promesse de la vie à la condamnation à la mort ; notre destination à la liberté, antérieure à l'esclavage du démon.

» Mais considérons plus attentivement comment la Sagesse de Dieu, avant les siècles, a pu être constituée fondement des hommes.

» Voici un architecte qui projette de bâtir une maison. Il réfléchit en lui-même, et, pour que sa maison n'ait pas à souffrir des divers accidents qui peuvent la menacer, il jette des fondations inébranlables, et prépare ainsi à ses travaux futurs comme une racine qu'on ne saurait arracher (1). Aussi, arrive-t-il un accident ? Les fondations restent fermes, et l'architecte pourra élever sur elles un nouvel édifice. De même, le Créateur de toutes choses a jeté le Christ, avant la création du monde, comme fondement de notre salut, afin que, si nous venions à tomber en ruines par le péché, nous fussions restaurés en lui. Aussi dans la volonté du Père, le Christ a-t-il été établi comme fondement avant les siècles ; mais l'œuvre de l'Incarnation a été opérée en

1. Saint Cyrille a recours à cette comparaison de la racine, sans doute, pour mieux rattacher ce passage à ce qu'il a dit plus haut *des racines d'espérance* qui, dès l'origine, se trouvent dans le Fils.

son temps, selon que l'exigeait ce mystère. Nous avons été restaurés dans le Christ à son avènement corporel, dans le temps, mais il était, dès l'éternité, le fondement de notre salut (1). »

On voit avec quelle clarté et quelle précision S. Cyrille affirme que l'Incarnation a été décrétée avant toute créature ;

Que la création entière n'a jamais eu de fondement de salut que dans le Christ, et que, c'est en lui, qu'Adam innocent a été béni ;

Combien la notion d'instrument du Cardinal Billot est loin de la pensée de S. Cyrille ;

Et que, par contre, les scotistes sont autorisés à employer l'argument *a pari* qui nous occupe, bien que cet argument ne soit pas l'essentiel de la doctrine de S. Cyrille en leur faveur (2).

Le Card. Billot veut prouver, nous venons de le voir, qu'on ne saurait établir une parité entre le Verbe, pur instrument pour la création, et l'Humanité Sainte, instrument de la divinité pour la Rédemption, parce que l'Humanité Sainte n'est instrument qu'au sens large du mot.

Toutefois, il sent le besoin, sans doute, de renforcer cette raison, puisqu'il ajoute une explication que nous voudrions examiner.

1. P. G., 75, 294, 295.

2. Il est utile de le constater, objection et réponse n'étaient pas une nouveauté à l'époque de saint Cyrille. Saint Athanase, au siècle précédent, dans une page concise, fait ressortir à peu près toutes les absurdités de saint Cyrille, y compris celle de l'instrument : « Siquidem eum (Filium) post nos excogitavit adeo ut jam, ex impia illorum sententia, inutilis sit Filius quem instar instrumenti factum esse volunt, quandoquidem ea sunt effecta quorum causa creatus ipse est (II Or. cont. Arianos. P. G., 26, 28). »

Puis il combat directement l'objection par les raisons que nous avons vues dans saint Cyrille. Le texte *Dominus creavit* s'applique à l'Incarnation, comme aussi le passage : « *ante saecula fundavit me* », et le Christ est le fondement de toutes les bénédictions spirituelles. — Le saint Docteur se sert de la comparaison de l'architecte pour rendre sa pensée plus sensible.

Nous sommes loin déjà de l'unique argument *a pari* que le card. Billot concède aux scotistes.

Nous l'avons donnée plus haut ; résumons-la :

La fin dernière des choses est de participer à la bonté divine et de la manifester.

Mais une créature peut être destinée à aider une autre créature à participer à la bonté divine, et cette utilité pour une autre créature est alors sa fin secondaire ; et en cela, « il n'y a pas d'inconvénient à ce que le parfait soit pour le moins parfait, comme nous voyons dans les anges, chargés de conduire à Dieu les hommes, qui leur sont inférieurs. »

Lorsqu'on se demande quel est le motif de l'Incarnation et que l'on répond : « Sans le péché, le Verbe ne se serait pas incarné, » n'est-ce pas ce que le Cardinal Billot appelle la fin secondaire du Verbe fait chair, qui décide seul de l'existence du Christ ?

Or, peut-on dire que l'existence d'un être appelé à la participation divine peut dépendre de l'utilité qu'il doit avoir pour une autre créature ? C'est la question que j'ai examinée déjà et qu'on trouve plus haut. D'après S. Thomas, un être, appelé à la participation divine, ne saurait dépendre, dans son existence, de son utilité pour la créature, et les anges auraient existé indépendamment de leur utilité pour l'homme. Ce raisonnement doit s'appliquer au Christ, à plus forte raison.

Oui, dirons-nous avec le Cardinal Billot, il n'y a aucun inconvénient à ce que le parfait soit pour le moins parfait, mais à la condition, ajouterons-nous, que l'existence du plus parfait ne dépende pas de son utilité pour le moins parfait. Cela se réalise dans les anges qui sont destinés à rendre service aux hommes, et dont l'existence ne dépend pas de ce service. Mais il en va tout autrement du Christ, puisque d'après la conception thomiste : « Pas de péché a réparer, pas de Christ. »

C'est donc confondre deux cas tout différents que de dire du Christ et des anges : « Il n'y a pas d'inconvénient à ce que le parfait soit pour le moins parfait; ce que nous

voyons dans les anges, chargés de conduire à Dieu les hommes qui leur sont inférieurs. »

Pour terminer, il nous faut attirer l'attention sur la conclusion que donne le Cardinal Billot à son explication :

« Il est donc vrai que le Christ, comme homme, est fait pour nous, comme la créature supérieure peut l'être pour l'inférieure, à cause de l'utilité qu'elle lui apporte. D'autre part, nous sommes faits pour le Christ, qui est notre fin à laquelle nous devons ressembler.. »

Ou bien l'affirmation du Cardinal Billot signifie que le Christ est fait pour nous, si bien que, sans l'utilité qu'il nous apporte, il n'existerait pas : et alors il est thomiste, et il ne peut l'être qu'à cette condition ; ou bien il veut dire que son existence ne dépend pas de cette utilité : et alors il est scotiste. Ce serait contre sa thèse.

Donc il admet le Christ fait pour réparer le péché, et l'homme fait pour glorifier le Christ, donc deux êtres qui sont mutuellement cause finale. Une impossibilité philosophique ; c'est le cajétanisme que nous avons étudié plus haut (1).

1. Vraiment ce pauvre Cajétan ne fait-il pas l'effet d'un parent miséreux que tout le monde renie ?

On voudrait bien conserver ses conclusions, mais en cachant autant que possible la parenté des prémisses.

Est-ce pour esquiver cette parenté ? Est-ce pour mettre en œuvre, sous une forme plus savante, la distinction que donne le card. Billot de la fin dernière et de la fin secondaire ? Est-ce pour une autre raison ? Je ne sais. Mais il sera difficile de trouver efforts plus multipliés pour arriver à la conclusion cajétanienne, sans passer par ses principes, que dans le R. P. M. S. Gillet, O. P. (*Les harmonies eucharistiques*). Je recommande les pages 20, etc., aux esprits sagaces, qui aiment à évoluer dans les distinctions un peu obscures, parce que, sans doute, profondes ou nouvelles. Et comme je serais exposé à ne pas en saisir toutes les complexités, tout en désirant produire l'argumentation dans cette lumière simple, qui permet à tous les esprits de saisir la vérité, je me contente de citer sa conclusion : « En vertu du présent décret, Dieu a donc voulu manifester sa gloire sous forme d'amour et de justice par la Rédemption, moyennant l'Incarnation, et il a voulu en même temps que le Christ tirât sa gloire de l'Incarnation ainsi comprise, avec toutes les circonstances de la Rédemption, en se *constituant* fin de l'univers et tête de l'humanité, rachetée au prix de son sang. »

Voici donc la cause finale de l'Incarnation : Manifestation de la gloire de

Nous avons dû suivre l'auteur et répondre aux diverses parties de son exposition, en vue de prouver que le texte de S. Cyrille ne saurait être un argument en faveur de la Primauté du Christ. Nous avons vu combien la pensée du S. Docteur s'impose, au contraire, en faveur des scotistes. Et, par le fait, tombe la première affirmation, que S. Cyrille ne donne que la Rédemption comme motif de l'Incarnation.

Nous ne nous arrêterons pas aux textes de S. Cyrille que cite l'auteur (1).

Sans essayer d'en donner une explication plausible par le contexte, nous nous contenterons de dire que le Saint Docteur a pu parler ainsi sans encourir le reproche de contradiction. — Il constate, en effet, dans l'Incarnation, non

Dieu par la Rédemption. — Évidemment sans rédemption, pas d'Incarnation.

Quelle est la fin de l'univers ? — La gloire du Christ, nous répond le R. P. Gillet. Il n'y a qu'une variante avec les cajétaniens. Ceux-ci disent que le Christ fut constitué fin de l'univers, et c'est compréhensible. Mais comment concevoir *qu'il se constitue fin de l'univers*, comme le dit le R. P. Gillet ? J'avoue que mon esprit se refuse absolument à pareille conception.

Un conquérant peut se constituer chef d'un pays ; mais comment pourrait-il se dire fin de ce pays ? Il faudrait que le pays eût été créé pour lui.

Le Christ, voulu à cause de la Rédemption, peut se constituer chef de son peuple racheté ; cela se conçoit. Mais pour qu'il pût se constituer fin de ce peuple, il faudrait que le peuple eût été créé pour lui. Dieu lui-même ne peut pas faire qu'un être ait deux causes finales, totales et successives.

Si le R. P. Gillet veut dire que le Christ a été constitué fin de l'univers — et quel autre sens pourrait-on attacher à la phrase ? — nous avons : 1° Le Christ voulu pour glorifier Dieu par la Rédemption, et : 2° L'univers créé pour le Christ. — Quelle différence y a-t-il avec la distinction cajétanienne ? N'est-ce pas toujours le même ordre ?

Pas de rédemption, c'est-à-dire, de péché à expier, pas de Christ :

Pas de Christ, pas d'univers.

Dieu a donc voulu (permis) d'abord le péché, puis l'Incarnation, enfin la création.

1. Voici les trois textes que cite l'auteur ; Lib. IX in Joan. : « Unam quidemverum et generalem Incarnationis Unigeniti causam divinus Paulus nobis exponens aiebat : « *Placuit Deo ac Patri instaurare omnia in Christo.* Ubi instaurare significat in pristinum statum revocare quæ in diversum plane exitum ceciderant. » — *Idem* (Thes. Ass., 13) : « Sacræ scripturæ Incarnationem Verbi factam esse aiunt ad emendationem atque instaurationem carnis universæque naturæ humanæ. » T. V, p. 129. — *Idem* (Homil. Pasch. 8e, 1er) : « Semen Abrahæ apprehendit ut per omnia fratribus assimilatus mortem devincat. Hunc enim ad finem et scopum, universum Incarnationis mysterium refertur. »

pas deux *fins*, mais deux *utilités*, ce qui est fort différent : « *Salvator.. nobis hominibus dedit ut exaltaremur et resurgeremus* ». (In Ps. XLIV, 46.)

Comme nous l'avons vu plus haut, l'Incarnation sert de fondement à la création et à la gratification, *ut exaltaremur* ; en cas de chute, elle doit servir de rédemption, *ut resurgeremus*.

L'homme étant tombé, il ne saurait être question pour nous de l'utilité première de l'Incarnation : la gratification des anges et d'Adam innocent. Ce qui nous avait été accordé, dans la personne de notre premier Père, est perdu pour nous, et ce ne sera plus que la 2e utilité de l'Incarnation qui pourra nous être appliquée.

Que S. Cyrille parle d'utilité et non de cause finale, son texte nous le dit clairement. En effet, s'il avait donné la création comme cause finale de l'Incarnation, il serait tombé dans l'erreur qu'il reprochait aux Ariens et il aurait dit que l'Incarnation était moindre que la création, puisque faite pour celle-ci. On ne saurait lui attribuer une doctrine qu'il combat vigoureusement.

Et qu'on n'objecte pas la comparaison de l'architecte. Elle est propre à faire ressortir les deux utilités de l'Incarnation ; mais on irait contre la doctrine expresse du S. Docteur si l'on en voulait arguer pour dire : « Les fondations sont faites pour l'édifice projeté, donc l'Incarnation est faite pour la création et pour la réparation. » Nous répondrions que toute comparaison cloche et que, de cette comparaison, il faut éliminer ce qui est contradictoire à ce que S. Cyrille vient de constater comme sens de l'Écriture : « Conformément à la foi, nous dit-il, nous devons appliquer à l'Incarnation ce texte des Proverbes : Le Seigneur m'a créé comme commencement de ses voies. »

Or ceci est tout l'opposé de : « Le Seigneur m'a créé *pour* produire ses créatures. » Dans ce cas, la production des créatures aurait été la cause finale de l'Incarnation ; donc les

créatures auraient été voulues avant l'Incarnation et celle-ci, dès lors, n'aurait pu être commencement des voies du Seigneur.

Voici donc la doctrine de S. Cyrille :

Dieu veut l'Incarnation comme première œuvre *ad extra*. Du Christ ainsi voulu, il tire une première utilité : Le Verbe incarné servira de fondement à la création entière et de source de grâces pour les anges et pour Adam innocent ainsi que pour ses descendants. Voici une seconde utilité, celle-là hypothétique, suivant notre manière de parler : Si l'homme tombe, le Christ servira de Rédempteur.

La chute s'étant produite, il ne reste pour le genre humain que la seconde utilité. Rien d'étonnant que l'Écriture ne fasse ressortir que celle-là, habituellement, et que les auteurs, tout en faisant mention de la première utilité, reviennent sans cesse à la Rédemption. Or, pour faire apprécier l'amour du Rédempteur, ils nous rediront qu'il est mort pour nous, ce qui est vrai. De là, à dire qu'il est venu pour nous, qu'il s'est incarné pour nous, n'est-ce pas la pente fatale ? Et nous voyons qu'ils y ont glissé, ceux mêmes qui affirment le plus catégoriquement que le Christ a été prédestiné le premier de toutes les créatures, ceux qui disent que les anges ont reçu la grâce du Verbe Incarné.

Pour concilier avec eux-mêmes les Pères déjà cités, et qui, dans leurs œuvres, présentent des affirmations qui paraissent contradictoires, il n'y a que le recours à cette dernière explication, explication qui implique la distinction connue de chair passible et impassible.

§ 4. *Preuves scripturaires des scotistes, d'après le Cardinal Billot.* — Le Cardinal Billot cite, comme preuves scripturaires des scotistes, I Cor. III : « Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei. » Puis il donne les références suivantes : Dicitur Christus prædestinatus in gloriam nostram (I Cor. II. 7) ; vel ut sit nostra justitia

et sanctificatio (I Cor. I. 30) ; vel ut sit caput omnium angelorum et hominum (Ephes. I. 22 et Col. I. 18).

C'était tout ce qu'indiquait l'édition de 1892.

La Ve édition fait état des textes que les scotistes apportent comme les plus décisifs en faveur de la Primauté du Christ. C'est un progrès, mais relatif ; car l'auteur vient d'énumérer de nombreux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui prouvent, d'après lui, que sans le péché le Verbe ne se serait pas incarné, et il cite les textes scotistes, sous cette rubrique :

« La preuve donnée (en faveur du thomisme) devient encore plus forte, si l'on examine les différents textes de l'Écriture qu'allègue l'opinion contraire. » C'est dire que les arguments des scotistes n'ont guère de valeur.

Voilà ce qu'il nous faut examiner.

« Le 1er passage que citent les scotistes, dit le Cardinal Billot, est le vers. 22 du VIII chap. des Proverbes : *Dominus possedit me.* C'est la Sagesse qui parle, d'après eux, et elle se dit principe des voies du Seigneur, c'est-à-dire, des voies de la grâce qui conduisent à la gloire (1). Cela regarde donc et les hommes qui ont été rachetés et les anges qui ne l'ont pas été. D'où il suit que l'Incarnation a eu lieu, non pas seulement pour la Rédemption, mais encore pour la glorification des anges et que, dès lors, elle aurait eu lieu, en vertu du présent décret, lors même que l'homme n'eût pas péché.

» Ce raisonnement, continue l'auteur, cloche de plusieurs manières : 1° Rien n'indique, dans le contexte, que dans ce passage il est question de la Sagesse Incarnée ; 2° sans nous arrêter à cette question, on peut considérer l'Incarnation comme commencement des voies du Seigneur, non dans l'ordre de causalité, mais dans l'ordre d'excellence, comme

1. Les scotistes disent avec la Tradition que les *voies du Seigneur* sont ses opérations *ad extra* ; donc la création d'abord, puis la gratification, enfin la Rédemption, le tout aboutissant à la glorification.

dans ce passage de S. Jacques : *Dieu nous a engendrés pour que nous fussions comme les prémices des créatures* ; 3° Supposé même que par ce *commencement des voies*, il faille entendre la cause des œuvres de Dieu, il suffirait de l'entendre des œuvres sur lesquelles l'Écriture prétend nous renseigner. Or, l'Écriture nous donne des lumières sur les œuvres de la Rédemption. »

La réponse est facile.

1° « *Rien dans le contexte n'indique la Sagesse Incarnée.* »

Mais dans ce même chapitre des Proverbes et dans le même discours qui commence par *Dominus possedit me*, de quelle Sagesse s'agit-il dans ces mots : *Et deliciæ meæ esse cum filiis hominum* ?

Et voilà que la Sagesse ayant cessé de parler, l'Auteur sacré continue : *Sapientia ædificavit sibi... domum, excidit columnas septem, immolavit victimas suas, miscuit vinum et proposuit mensam suam.... Et insipientibus locuta est : Venite, comedite panem meum..* » — Est-ce qu'il ne s'agit pas là du Verbe Incarné, qui institue l'Eucharistie, parce qu'il fait ses délices de rester parmi les enfants des hommes ? Est-ce que, par cette maison que se bâtit la Sagesse, il ne faut pas entendre l'Église ? Et ce vin versé, et cette table dressée, ne signifient-ils pas l'Eucharistie ? C'est là ce que disent bien des commentateurs, entr'autres S. Thomas. On fait à celui-ci l'objection qu'il faut attribuer à la Sagesse incréée la formation du corps qu'elle devait prendre, en s'appuyant précisément sur ces mots : « *Sapientia ædificavit sibi domum.* » Comme réponse, il cite S. Augustin : Ce passage comporte deux sens. D'abord, la maison du Christ est l'Église qu'il a édifiée au prix de son sang ; ensuite on peut dire que son corps est sa maison, comme on dit qu'il est son temple. L'œuvre du S. Esprit devient l'œuvre du Fils de Dieu, à cause de l'unité de nature et de volonté. (3 P., XXXII, a. 1, ad 3um.)

Quoiqu'il en soit, le Cardinal Billot ne saurait nier que,

jusqu'au XVI^e siècle, tous les Pères et auteurs ecclésiastiques ont vu dans cette Sagesse des Proverbes la Sagesse *Incarnée*. Cependant l'auteur trouve que la question ne serait pas dirimée, lors même qu'il s'agirait de l'Incarnation, car :

2° « Il est question, dit-il, d'une primauté d'excellence, et non de cause. »

Nous lui répondrons qu'on se sert de ce texte pour prouver non pas que l'Incarnation est cause finale de la création, mais bien qu'elle a été voulue avant toute créature.

Il ne s'agit donc pas de primauté ni de cause, ni d'excellence ; il n'est question ici que de priorité de décret. Du reste, l'auteur n'exclut pas absolument toute idée de priorité, puisqu'il ajoute :

3° « Par ce *commencement des œuvres* faudrait-il entendre la cause des œuvres de Dieu, qu'il suffirait encore de l'appliquer aux œuvres de Rédemption. »

Ne craignons pas de répéter qu'il ne s'agit pas ici de causalité, mais de priorité. Ceci noté, rappelons que cette exégèse ne cadre pas avec le sentiment de la généralité des Pères, surtout de ceux qui combattaient les Ariens. Ceux-ci affirmaient deux choses : Que le Verbe était créé, et qu'il avait été fait avant le reste de la création. Les Pères protestent contre la première affirmation, et non contre la seconde, et ils disent qu'il s'agit du Verbe Incarné, et non du Verbe Éternel. Aucun ne s'élève contre la seconde affirmation ; au contraire, un grand nombre l'énonce soit explicitement soit implicitement. Qu'on y ajoute les auteurs qui, à l'exception d'un seul, attribuent au Christ la grâce des anges, et nous aurons une véritable phalange opposée à l'interprétation du Cardinal Billot.

Passons aux autres textes que l'auteur discute dans sa note. C'est d'abord le texte de l'Ep. aux Colossiens I, 15-21 : *In ipso (Christo) condita sunt universa in cœlis, etc.* » et le texte de l'Ep. aux Héb. II. 10 : *Decebat eum propter quem*

omnia etc... Il veut prouver que, dans le premier texte, il s'agit du Verbe *Incréé* et non du Verbe *Incarné*, et que le second se rapporte au Père, et non au Christ. Et il conclut :

« Ainsi on enlève aux scotistes toutes les autorités scripturaires et il ne leur reste que des arguments *a priori*, qui ne sont d'aucune valeur dans ce débat, et c'est tout, *prætereaque nihil* (P. 39) »

C'est radical. Toutefois, il serait intéressant de voir par quelle exégèse on pourrait vider de toute force probante le texte : *Omnia vestra sunt, vos autem Christi* ; comme aussi, le texte grec de l'Ép. aux Colossiens : τα παντα εισ αυτον εκθισται ; très intéressant aussi de savoir sur quel texte se sont appuyés les Pères qui affirment, en si grand nombre, que tout a été créé pour le Christ.

Mais, sans remonter jusqu'aux Pères, ne pourrait-on pas demander à l'auteur sur quel passage de l'Écriture il s'appuie pour affirmer que tout a été créé pour le Christ ?

Dans la 5e Édition p. 44, l'auteur s'appuie sur le vers. 26 chap. XV de la 1re Ep. aux Corinthiens et sur le v. 8e du chap. II aux Héb. —

Nous avons vu déjà que ces passages ne se rapportent pas à la création faite pour le Christ. Puisque les textes, apportés par les scotistes, n'ont pas de valeur, il ne reste à l'auteur pour prouver son affirmation — oserons-nous le dire après lui ? — qu'un argument *a priori, prætereaque nihil.*

§ 5. *Preuves en faveur du thomisme.* — 1° *Texte du symbole.* Le Card. Billot trouve une preuve contre le scotisme dans ces paroles du Symbole de Nicée : *Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de cœlis.*

Ces paroles, qui sont toujours citées comme une preuve décisive contre le scotisme, lui sont au contraire très favorables. Nous pouvons supposer, en effet, que le Concile en disant que Dieu s'est incarné *pour nous* et *pour notre salut* a voulu parler de deux choses distinctes. Surtout dans un

symbole, on emploie les mots nécessaires, et on évite les répétitions inutiles. S'il n'y a pas ici pure répétition, il faut traduire ce texte ainsi : Dieu s'est incarné pour élever l'homme à l'ordre surnaturel et pour le racheter, c'est-à-dire, que la gratification de l'homme et sa rédemption, par suite du péché, sont deux bienfaits de l'Incarnation.

Ce texte serait alors une formule concise qui reproduirait la doctrine de S. Athanase. On n'a pas oublié avec quelle clarté le S. Docteur expose que Dieu a établi l'Incarnation comme fondement de la création ; le Christ est la source de toutes les bénédictions spirituelles ; et lorsque l'homme ainsi béni tombera dans le péché, il pourra être relevé, grâce à son fondement.

Si on ne veut pas faire du texte du symbole un pur pléonasme, il faut le prendre comme la formule de la doctrine de S. Athanase. On sait la grande place que le S. Docteur a occupé au Concile de Nicée.

Cependant, en l'absence des Actes du Concile, nous ne pouvons avancer qu'une hypothèse. Répond-elle aux préoccupations du Concile ? Cadre-t-elle avec la doctrine des membres de la vénérable assemblée ? Voilà tout ce qu'on peut exiger d'elle.

Le Concile avait à venger la divinité du Christ contre les Ariens. C'est ce qu'il fait en déclarant que le principal argument des hérétiques : *Dominus creavit me*, se rapporte à l'Incarnation, et en affirmant la préexistence du Verbe par ces paroles : *Propter nos... descendit de cœlis* ; celui qui est descendu du ciel pour s'incarner devait exister avant l'Incarnation. Quant à ces mots : *Propter nos homines et propter nostram salutem* ils expriment la doctrine de S. Athanase, dont l'autorité a été si grande au Concile.

Cette explication s'impose-t-elle aux thomistes ? Nous n'oserions l'espérer. Comment se rendraient-ils à des raisons de simple convenance, lorsque les affirmations les plus explicites de la Tradition ne les émeuvent pas ? Toutefois,

nous devons leur dire qu'ils n'ont pas le droit, eux moins encore que ceux qui ne se font pas gloire de suivre S. Thomas, de trouver dans ces paroles une objection au scotisme ; car ils vont ainsi contre l'explication que le Dr Angélique donne de ce passage. On la trouve tout au long dans son opuscule : *De Symbolo Apostolorum*, art. III (t. XX p. 35-Paris 1660.)

Il y a eu, dit-il, de nombreuses erreurs sur ce passage : *Qui conceptus est de Spiritu Sancto.* Aussi, les Pères du Concile de Nicée ont-ils ajouté des précisions pour détruire toutes les erreurs.

Origène ayant avancé que le Christ est venu au monde pour sauver même les démons, le Concile pour combattre cette erreur précise : *Propter nos homines*, non propter dœmones, *et propter nostram salutem* ; et en cela éclate l'amour de Dieu pour nous (1).

Photin avait enseigné que le Christ, né de la Vierge Marie, n'était qu'un homme. Le Concile répond : *Descendit de cœlis.* Il ne pouvait descendre du Ciel qu'à la condition de s'y trouver et un homme ne pouvait s'y trouver. Les Manichéens prétendaient que le Fils éternel de Dieu en s'incarnant n'avait pris qu'une chair apparente. Contre cette erreur le Concile dit : *Et incarnatus est.*

Arius et Apollinaire disaient que le Christ était bien le Verbe et né de la Vierge Marie, mais qu'il n'avait pas d'âme. Le Concile condamne l'erreur en disant : *Et homo factus est* (2).

1. Le Dr Angélique ne contredit pas l'explication que nous avons donnée conformément à la doctrine de saint Athanase. Rien dans son texte ne donne la raison d'être de la répétition : *propter nos homines et propter nostram salutem.*

2. *Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria.* — In quo multi erraverunt. Unde et sancti Patres in alio symbolo in synodo nicenâ multa addiderunt, per quæ nunc omnes errores destruuntur. Origenes enim dixit quod Christus est natus et etiam venit in mundum ut etiam salvaret mundum, unde dixit dæmones omnes esse salvandos in fine mundi. Sed hoc est contra Sacram Scripturam... Et ideo ad hoc removendum additur : *Propter nos homines*, non propter dæmones, *et propter nostram salutem* ; in quo quidem

Cette explication de S. Thomas enlève donc toute valeur au passage en question, et les disciples du Dr Angélique ne sauraient y trouver une preuve en faveur de leur doctrine : « Pas de péché, pas d'Incarnation. »

Par contre ces paroles : « Propter nos homines et propter nostram salutem », ne trouvent leur raison d'être que comme expression de la doctrine de S. Athanase. Ou bien il faut y voir deux utilités distinctes de l'Incarnation, ou bien ce n'est qu'un pléonasme, qui n'est guère à sa place dans un Symbole.

2° *Textes de l'Ecriture.* « Partout, dit le Card. Billot, l'Écriture assigne à l'Incarnation le seul motif tiré du péché du premier homme. »

Avant d'étudier les preuves que l'auteur apporte en faveur de son affirmation, nous devons nous demander s'il faut entendre ses paroles dans toute leur rigueur. Puisqu'il reproduit le texte de S. Thomas, nous pouvons lui appliquer la distinction que fait Suarez au sujet de la proposition du Dr Angélique. « Si par ce mot *partout*, *ubique*, il faut entendre *dans la plupart des passages*, rien de plus vrai et de plus évident. Il suffit de lire l'Écriture sainte. Mais si l'on veut affirmer rigoureusement que, nulle part, l'Écriture n'assigne d'autre motif de l'Incarnation, il nous est difficile de l'admettre (1).

» En effet, l'Apôtre dit aux Éphésiens : Béni soit Dieu qui

magis apparet amor Dei ad nos... Photinus vero voluit quod Christus natus esset de beata Virgine, sed addidit, quod esset purus homo... constat autem quod de cœlo non descendisset nisi ibi fuisset, et, si fuisset purus homo, non fuisset in cœlo. Et ideo ad hoc removendum additur *descendit de cœlis*...

Manichæus vero dixit quod licet Filius Dei fuerit semper et descenderit de cœlo, tamen non habuit veram carnem, sed apparentem, sed hoc est falsum... Et ideo ad hoc removendum addiderunt : *Et incarnatus est*...

Arius vero et Apolinaris dixerunt quod, licet Christus fuerit Verbum Dei et natus ex Maria Virgine, tamen non habuit animam, sed loco animæ fuit divinitas. Sed hoc est contra Scripturam... Et ideo sancti patres ad hoc removendum addiderunt : *Et homo factus est.*

1. Les scotistes reconnaissent toutes ces conséquences de l'Incarnation, non pas comme des *motifs* du Mystère, mais comme des *utilités*.

nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes de bénédictions et qui, pour la gloire de Jésus-Christ, nous a prédestinés par un effet de sa bonne volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs, par Jésus-Christ, et pour la gloire de ce même Jésus-Christ (1) (I. 3. 5.). »

L'Apôtre dit encore aux Corinthiens (I Ep. II, 7) : « Mais nous prêchons la Sagesse de Dieu *renfermée* dans le mystère de *l'Incarnation de son Fils* ; *cette Sagesse* cachée qu'il avait prédestinée avant tous les siècles *pour nous donner part à sa gloire.* » (Menochius)

Ces textes disent bien l'utilité primordiale de l'Incarnation, celle qui est antérieure à la Rédemption ; car l'appel à la grâce est nécessairement antérieur au pardon de la faute, par laquelle nous avons perdu la grâce.

Or, Adam a perdu la grâce et ce fut le châtiment du péché ; nous naissons sans cette grâce, et parce que nous aurions dû l'avoir, nous naissons enfants de colère. (Éph. II, 3). Mais l'aboutissement de cette grâce est la gloire. Ainsi l'Apôtre nous dit que l'utilité première de l'Incarnation pour l'homme a été la grâce et la gloire, puis la Rédemption lorsque l'homme a perdu la grâce. Cependant l'Apôtre ne subordonne pas l'Incarnation à l'utilité de l'homme (2).

Mais nous avons encore un texte aussi explicite et plus

1. Suarez prouve (T. I in III part., disp. V, sect. 2) qu'il faut traduire *in ipsum*, « pour Jésus-Christ », parce qu'il faut écrire εἰς αὐτὸν et non εἰς αὐτόν.

2. Ajoutons que saint Thomas lui-même nous prouve que l'Écriture doit donner de l'Incarnation d'autre motif que celui tiré du péché. Il nous dit, en effet, qu'Adam innocent eut la révélation de l'Incarnation. Sans doute le Dr Angélique, pour répondre à une objection, dit que Dieu a pu révéler à Adam le mystère de l'Incarnation sans lui annoncer sa chute, parce que rien ne l'empêche de faire voir l'effet sans montrer la cause ; c'est ce qu'il dit (3 P. Q., I, art. III, ad 5me). Toutefois (2. 2e, Q. II, art. VII, concl.), il avait dit qu'Adam, avant sa chute, avait une foi explicite à l'Incarnation, comme source de gloire, mais non comme source de rédemption. — Il avoue donc que l'Écriture donne d'autre motif de l'Incarnation que celui tiré du péché.

C'est ce que nous dit Denis le Chartreux (III Sent., dist. I, P II) : « Frequenter in Scripturis de Incarnationis mysterio agitur, ubi ratio de primi hominis peccato non assignatur, ut cum Jeremias prædicit : *novum creavit Dominus super terram, mulier circumdabit virum*, ac alibi sæpe. »

irrécusable, parce que interprété par toute la Tradition, c'est celui des Proverbes.

Et comme une exception suffit à ruiner l'affirmation de l'auteur, nous pourrions nous dispenser d'aller plus loin. Examinons cependant ses textes.

Rappelons seulement ce que doit être un texte de l'Écriture pour prouver le thomisme : *Sans le péché, pas d'Incarnation.* On ne pourra s'appuyer sur l'Écriture, qu'à la condition d'y trouver un passage conforme à cette assertion. Or, dire que le Christ a sauvé les hommes, ce n'est pas affirmer que, *sans l'homme à sauver*, le Christ ne serait pas venu.

Je dois aller à Rome ; le voyage décidé, j'apprends qu'à Rome se trouve un de mes parents tombé dans la misère ; j'emporte la somme nécessaire pour le soulager. On pourra bien dire que j'ai été à Rome pour le secourir, mais non que j'y ai été uniquement pour cela. L'Incarnation, bien que décrétée indépendamment de la créature, peut avoir des utilités multiples pour cette créature, on ne saurait le nier.

Et nous sommes heureux d'enregistrer toutes les utilités dont parle l'Écriture. Mais pour croire que l'une quelconque de ces utilités est, suivant la parole du Cardinal Billot, *propria et adœquata causa adventûs Christi in mundum*, il faudra que l'Écriture nous dise expressément que le Verbe ne s'est incarné que pour cette utilité. Sans cette particule exclusive, aucun texte ne saurait être une preuve décisive.

Le Cardinal Billot le reconnaît lui-même. En effet, après avoir dit que ni dans l'Écriture, ni dans les Pères on ne trouve d'autre raison de l'Incarnation que le péché de l'homme, il conclut : « Donc il est *plus probable* que l'Incarnation a été voulue par Dieu seulement à cause du péché. »

Cette conclusion est insuffisante, s'il y a un texte qui dise que *l'unique* raison de l'Incarnation est la Rédemption. Car, alors, ce ne serait plus une probabilité, mais une certitude. Mais ce texte décisif faisant défaut, suffit-il que soit

mentionné un effet de l'Incarnation, pour dire que cet effet est plus probablement le motif du mystère ? Ne faudrait-il pas prouver, qu'il est *au moins probable* que l'Auteur sacré, en mentionnant cet effet, avait en vue le motif de l'Incarnation ? Il me semble que les thomistes ne sauraient contester la légitimité de cette exigence.

Passons en revue les principales autorités citées par le Cardinal Billot.

A ne considérer que le texte de l'auteur, on pourrait croire que les divers passages mettent en relief les divers effets de l'Incarnation et qu'il y aurait là un dessein arrêté d'indiquer le motif du mystère (1).

Les voici :

Le chapitre III de la Genèse annonce le Messie pour écraser la tête du serpent, *ut conterat caput serpentis*, dit l'auteur.

C'est vrai, ce chapitre annonce que la femme ou son enfant écrasera la tête du serpent. Mais rien ne dit que le Messie ne viendra que pour cela et que, sans cela, il ne serait pas venu. Bien plus, avant sa faute, Adam avait eu la révélation de l'Incarnation ; S. Thomas en convient. Ce qui est annoncé à Adam, c'est que la faute, qu'il a commise, n'empêchera pas la venue de l'Homme-Dieu, qui le délivrera de l'esclavage de Satan. — Est-ce qu'il s'agit du motif de l'Incarnation ?

Le chapitre LXI d'Isaïe parle de la venue du Messie, *ut afferat remedium humanæ miseriæ*. Ce chapitre, en effet, expose admirablement l'office du rédempteur ; mais rien

1. Sed in S. Scripturâ et in dictis sanctorum *ubique* Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur. Nam in V. T. causa adventus Christi manifestissime dicitur esse ut conterat caput serpentis (Gen. III) ; ut afferat remedium humanæ miseriæ (Is. LXI) ; ut finem imponat peccato (Daniel IX) ; ut auferat iniquitates terræ (Zach. III) ; ut pacem hominum cum Deo conciliet (Is. LIII, 5 ; Mich., V, 5 ; Agg., II, 10) ;... Maxime vero in N. T. quoties ratio Incarnationis ex professo explicatur toties assignatur hominum liberatio et nulla alia assignatur quæ cum ista non sit connexa. « Nam venit Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat (Luc, XIX, 10), etc. »

ne donne lieu de supposer qu'il s'agit de préciser le motif de la venue du Messie.

Daniel (IX. 24) annonce que le Christ viendra pour mettre fin au péché, *ut finem imponat peccato.* Mais dans quelles conditions fait-il cette prédiction ? Le Prophète, dans une prière à Dieu, confesse que les Juifs sont tombés dans une affliction profonde, à cause de leurs péchés et des péchés de leurs pères. Pendant qu'il fait sa confession, l'Archange Gabriel lui annonce que, dans 70 semaines, toute prévarication disparaîtra et ce sera la fin du péché et le Saint des Saints recevra l'onction.

C'est la réponse aux préoccupations du Prophète, et ce qui occupe son esprit ce n'est point le motif de l'Incarnation (1).

Zacharie, chap. III, annonce la venue du Messie « *ut auferat iniquitatem terræ* », dit le Cardinal Billot. Voici le contenu de ce chapitre : Le Prophète voit le grand prêtre Jésus, debout, revêtu d'habits sales, puis vêtu d'habits précieux. L'ange déclare au grand prêtre que s'il observe les commandements du Seigneur, il gouvernera sa maison. Il est destiné avec ses amis, à être la figure de l'avenir.— Et le Seigneur continue par la bouche de l'ange en disant : « Je vais faire venir l'Orient qui est mon serviteur... et j'effacerai un jour l'iniquité de cette terre. *Et auferam iniquitatem terræ illius in die una.* En ce jour-là, l'ami appellera son ami sous sa vigne et sous son figuier. »

Est-il question du motif de l'Incarnation ?

Michée et Aggée annoncent la venue du Messie pour établir la paix entre Dieu et les hommes, *ut pacem hominum cum Deo conciliet.*

Michée (V. 5) dit, en effet : *Et erit iste pax.* Le prophète an-

1. Voici le texte : Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum... ut consummetur prævaricatio et finem accipiat peccatum et deleatur iniquitas et adducatur justitia sempiterna et impleatur visio et prophetia et ungatur sanctus sanctorum.

nonce la dévastation de Jérusalem, la future grandeur de Bethléem. — Dieu abandonnera Israël à ses ennemis pour lui faire sentir le besoin qu'il a du Messie. Lorsque celui-ci naîtra, les Israélites se convertiront et le Messie paîtra son troupeau dans la force du Seigneur : « C'est Lui qui sera notre paix. »

Dans le Prophète Aggée, on ne trouve pas plus que dans Michée une allusion quelconque au motif de l'Incarnation. Voici ses paroles : « Magna erit gloria domûs istius novissimæ plus quam primæ, dicit Dominus exercituum, et *in loco isto dabo pacem.* »

Le prophète reconnaît que le second temple paraît peu de chose en comparaison du premier : « La gloire de cette dernière maison sera plus grande que celle de la première et je donnerai la paix en ce lieu, » c'est-à-dire, j'y ferai paraître Celui qui sera la paix du ciel et de la terre (Ménochius).

Ce sont là les preuves tirées de l'Ancien Testament. On voit qu'elles ne se rapportent nullement au motif de l'Incarnation.

Les passages du Nouveau Testament, considérés en eux-mêmes, paraîtraient se mieux rapporter à la question. Mais ce n'est qu'une apparence, qui s'évanouit, dès que l'on considère les circonstances dans lesquelles ont été prononcées ces paroles. En voici les plus frappantes. MATHIEU, IX, 13 : *Discite quid est misericordiam volo et non sacrificium. Non enim veni vocare justos, sed peccatores.*

Le publicain Mathieu converti donna un grand festin à Jésus et à ses disciples. Il s'y trouva aussi un grand nombre de publicains et de pécheurs ; d'où scandale parmi les pharisiens : « Pourquoi, demandent-ils aux disciples, votre maître mange-t-il avec des publicains et des gens de mauvaise vie ? » Et Jésus de répondre : « Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais bien les malades. Je suis venu appeler les pécheurs et non les justes.

Le divin maître donne les raisons de sa conduite et non le motif de son Incarnation.

IDEM, XVIII, 11 : *Venit enim Filius hominis salvare quod perierat.*

A quel propos ces paroles ont-elles été prononcées ? — Jésus fait ressortir la gravité du scandale : Ne scandalisez pas un de ces petits... Malheur au monde à cause de ses scandales... N'est-ce pas un grand crime de causer la perte de ceux que je suis venu sauver ?..

Ici encore c'est pour faire ressortir la gravité du scandale que Jésus parle de cet effet de sa venue, et non point pour indiquer le motif de l'Incarnation.

LUC, XIX, 10 : « Venit enim Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat. »

Ces paroles ont été prononcées à l'occasion de la magnifique conversion de Zachée. — Ce chef des publicains eut le très grand honneur de recevoir Jésus chez lui. A cette vue la multitude murmura contre le divin Maître, qui était allé loger chez un pécheur. Zachée, profitant de la grâce, résolut de donner la moitié de ses biens aux pauvres et de réparer toute injustice.

Alors Jésus, pour approuver la conduite de Zachée et éclairer la foule, qui ne voulait pas admettre ses rapports avec ceux qui passaient pour des pécheurs publics, dit ces paroles : « Cette maison a reçu aujourd'hui le salut, parce que celui-ci est aussi un enfant d'Abraham ; car le Fils de l'homme est venu sauver ce qui était perdu. » C'est toujours l'explication de ses rapports avec les pécheurs.

En un mot, ces textes et d'autres semblables disent que Jésus est rédempteur ; c'est de foi. Or, Jésus, serait-il décrété avant toute créature, doit dire comme rédempteur : « Je suis venu pour souffrir et mourir *pour les pécheurs* ».

3° *Témoignages des Pères.* Ces passages de l'Écriture, dit le Cardinal Billot, ont paru concluants aux Pères. Et ceux-ci, voyant dans la Rédemption la cause de l'Incarnation,

emploient la forme exclusive, c'est-à-dire, que l'Incarnation n'a eu lieu que pour la Rédemption.

Après avoir cité S. Irénée, S. Athanase, S. Chrysostome, S. Léon-le-Grand, S. Augustin, l'auteur renvoie à Pétau.

Nous avons étudié ces différents textes.

« Il ne reste qu'une échappatoire aux adversaires, dit le Cardinal Billot ; c'est de dire que les Pères ne parlent que d'une circonstance accidentelle, c'est-à-dire de chair passible. Mais cette affirmation serait pur acte de volonté et non d'intelligence, puisqu'elle serait gratuite et sans fondement. »

Le savant Cardinal appelle donc *gratuite et sans fondement* l'affirmation que nous avons trouvée sous la plume de plusieurs Pères et auteurs ecclésiastiques, c'est-à-dire, de tous ceux qui distinguent les divers effets de l'Incarnation : gratification et rédemption ; à commencer par S. Irénée, S. Hilaire, S. Athanase, S. Cyrille, S. Maxime le Théologien, etc., — de tous ceux qui implicitement ou *explicitement* font la distinction de chair passible et impassible (1). A eux s'adresseraient donc ces paroles : « Hoc esset voluntarium, id est, gratis et sine fundamento dictum. »

Enfin, pour combattre les raisons de Scot, l'éminent auteur va plus loin que Molina, et concorde avec les Salmanticenses dans la question des décrets. Comme ces derniers, il se déclare cajétanien dans la conclusion. Et cette conclusion n'est, en réalité, qu'une impossibilité : deux êtres sont mutuellement cause finale.

§ 6 *Conclusion.* — Le cardinal Billot prouve sa thèse

1. Nul n'ignore que saint Thomas parle de cette distinction. Mais ne serait-elle pas passée dans l'École dominicaine ?

On peut trouver, en effet, si je ne me trompe, en sainte Catherine de Sienne, cette distinction des deux fins de l'Incarnation, l'une principale et l'autre accidentelle :

« Après l'union hypostatique, le Verbe adorable en fit une autre. Dans l'ardeur de son amour, il s'élança vers la mort ignominieuse de la croix (Dial. CXL). » C'est l'indication de chair passible et impassible. Si l'Incarnation n'avait eu lieu que pour la Rédemption, cette union avec la souffrance se serait faite par le seul fait de l'Incarnation. Certains thomistes feront peut-être bon accueil aux paroles de la grande Sainte dominicaine.

par la réfutation du scotisme et par des arguments en faveur du thomisme.

Voici en quelques mots, comment il réfute le scotisme. D'abord, il l'expose d'après Suarez et non d'après Scot et les scotistes.

Il attribue au scotisme comme preuve patristique un seul passage de S. Cyrille, le moins probant de tout ce que dit le S. Docteur. Nulle allusion à d'autres autorités possibles. On sait si elles sont nombreuses.

Comme preuves scripturaires, le Cardinal Billot signale quelques passages de l'Écriture qui pourraient prouver, tout au plus, que l'Incarnation a d'autres motifs que la Rédemption. C'est en note seulement qu'il cite les textes que les scotistes regardent comme les plus probants et il les interprète contrairement à la Tradition. D'après lui, les scotistes n'ont que des raisons *a priori* c'est-à-dire, sans fondement dans la Révélation ; ce qui ne l'empêche pas d'admettre avec eux que tout a été créé pour le Christ, proposition que les cajétaniens tirent de l'Écriture.

Comme preuve du thomisme, le Card. Billot n'avance rien de décisif. Comme preuves scripturaires, il cite une série de textes qui peuvent impressionner, mais qui, placés dans leur cadre, ne conservent plus leur force probante. Comme preuves patristiques, il nous donne des témoignages des Pères qui doivent s'entendre de l'Incarnation dans une chair passible, sous peine d'affirmer que ces Pères se sont contredits.

Il nous reste à prouver par l'exposition de Molina que ce théologien est aux antipodes du Card. Billot.

Cependant, comme c'est le R. P. Galtier qui a remis en lumière le système de Molina, en le présentant comme l'exposition la plus parfaite de *l'opinion moyenne*, il nous faut voir d'abord comment le R. P. prouve la légitimité de cette *opinion moyenne* par l'insuffisance du thomisme et du scotisme.

CHAPITRE III

Le R. P. Galtier et l'opinion moyenne.

Sommaire : 1° Étude de la question. — 2° Rejet du scotisme. — 3° Rejet du thomisme. — 4° Discussion des arguments contre le scotisme. — 5° Le Christ aurait mérité la gloire essentielle ? — 4° Discussion des arguments contre le thomisme. — 7° Opinion moyenne.

§ 1. *Etat de la question.* — Voici comment le R. P. expose l'état de la question (Nouvelle Revue théologique, Paris. R. Bonaparte, année 1911. Janvier-Février).

« Avant tout, il importe de préciser la question. Elle porte sur le fait, sur le fait du plan divin tel qu'il a été arrêté et tel que l'histoire nous le montre réalisé. Dans ce plan et aux yeux de Dieu, l'Incarnation avait-elle primitivement sa place, ou bien n'y a-t-elle été introduite qu'en suite de la permission du péché et du dessein formé de le réparer ?... (p. 48).

» Opter pour la première alternative, c'est se condamner à parler d'une adaptation ultérieure du Christ à l'œuvre rédemptrice. Voulu d'abord pour lui-même, il reçut en outre la destination de Sauveur quand le dessein fut arrêté en Dieu de relever l'humanité déchue... (p. 49).

» Les partisans de la seconde hypothèse évitent cette transposition dans les décrets divins. Non pas qu'ils la jugent contradictoire, ils la trouvent affirmée sans preuve... Avec S. Paul, avec tous les chrétiens, ils proclament que le Christ « est premier en tout ».

» Mais s'il est au dessus de tout, le Christ, disent-ils, n'est pas avant tout. Son nom n'était pas inscrit en tête du plan créateur.

» Entre ces deux hypothèses, nous l'avons dit, la piété moderne se porte plutôt vers la première. La théologie au contraire s'attache plutôt à la seconde. » (p. 50, 52).

§ 2. *Le scotisme manque de base.* — « Ni l'Écriture ni la Tradition ne connaissent l'opinion dite de Scot... Notre raison peut s'y complaire.., mais les organes et les témoins de la Révélation ignorent ou même contredisent son affirmation fondamentale et caractéristique... Le seul motif qu'on y trouve allégué pour l'envoi ou la venue du Fils de Dieu est la réparation du péché... Sa gloire dans le dessein de Dieu qui lui avait d'avance tracé sa carrière, devait être la suite de sa souffrance et de sa mort... La gloire, la suprématie due aux humiliations expiatrices du Christ, n'est pas une gloire accidentelle et accessoire ; les termes employés signifient ce qu'il y a de plus essentiel et de plus fondamental dans sa puissance et sa domination... Toute tentative faite pour restreindre les fruits de l'obéissance du Christ à un simple accroissement de gloire se trouve radicalement condamnée à échouer... » (p. 50, 52.)

Puis, le R. P. passe en revue divers textes scripturaires et patristiques. Il cite Tertullien et S. Cyrille d'Alexandrie en faveur du scotisme. Il trouve que les paroles de Tertullien: «Dieu fit l'homme à son image, c'est-à-dire à l'image du Christ, » peuvent servir aux thomistes aussi bien qu'aux scotistes, parce que « quand le premier Adam fut tiré de la terre, le second était conçu dans le plan divin. »

Quant aux paroles de S. Cyrille, y « chercher une affirmation de la thèse scotiste serait oublier étrangement l'état de la question. C'est par rapport à l'acte et non point au décret de la création de l'homme qu'est affirmée l'antériorité du dessein de l'Incarnation... (p. 56).

» L'universelle primauté et finalité du Christ ne suffit pas à prouver l'antériorité du décret de l'Incarnation. Antérieur comme conception, il suffit que, comme exécution, le décret créateur lui soit postérieur, pour que, au ciel et sur la terre, aucune créature n'ait jamais existé qui ne fût soumise au Christ et ordonnée à sa gloire. » (p. 57.)

§ 3. *Le thomisme pèche surtout par exclusivisme.* — « Dans l'ordre des intentions divines, la solution thomiste maintient aussi une succession... : d'abord l'intention de créer et de permettre le péché ; puis celle de réparer, d'opérer pour cela l'Incarnation et conséquemment de tout ordonner au Christ... et l'on doit ici encore parler d'une transposition dans le décret divin primitif. L'exclusivisme aussi reparaît : Le Christ, voulu pour la satisfaction du péché, ne l'a été finalement que pour ce motif.

» Or, s'il est vrai que, contre Scot, cette théorie peut s'appuyer sur l'Écriture et la Tradition, il ne l'est pas qu'elle y trouve la justification de ses propres restrictions. Sur l'ordre à établir dans les décrets divins, la Révélation reste muette ; si donc la question se pose de l'ordre dans lequel Dieu a voulu et de l'intégralité des motifs dont il s'est inspiré, la question, sans perdre de son intérêt théologique, change cependant de caractère ; à défaut des documents inspirés, c'est à la raison d'y répondre, et il se trouve qu'à la raison la réponse thomiste paraît plutôt insuffisante et incomplète. En restreignant le motif de l'Incarnation à la seule volonté de restaurer l'humanité déchue, elle lui paraît méconnaître à la fois l'infinie sagesse de Dieu et l'excellence intrinsèque du mystère de l'Incarnation.. » (p. 104, 105).

§ 4. *Discussion des arguments contre le scotisme.* — Telles sont donc les raisons pour lesquelles le R. P. rejette le scotisme et le thomisme.

Elles sont péremptoires pour le scotisme : « Ni l'Écriture ni la Tradition ne connaissent l'opinion dite de Scot. »

C'est net, et même c'est plus logique que la manière de procéder des différents auteurs qui, admettant comme thèse que le scotisme est probable, aboutissent comme conclusion, à l'affirmation du R. P.

Les preuves ? Les voici : « 1° Le plus frappant argument en faveur du scotisme paraît être celui de l'épître aux Co-

lossiens (I, 15. 16), où le Christ Rédempteur est appelé *le premier-né de toute créature, parce que c'est en lui que tout a été créé au ciel et sur la terre,* etc.... Dans les paroles citées, le Christ n'est considéré que dans sa nature divine. » (p. 53. 54).

Sur quelle autorité s'appuie-t-il pour l affirmer ? — Sur l'exégèse du P. Prat, S. J. — Ainsi donc, les Conciles et les Pères de l'Église, comme aussi de célèbres exégètes de la Société de Jésus, s'éclipsent en présence de l'autorité d'un exégète récent. Et cependant le R. P. n'ignore pas les monuments de la Tradition.

2° Parmi les Pères favorables au scotisme il ne cite que Tertullien et S. Cyrille d'Alex. On a pu admirer comment Tertullien se trouve disqualifié ; d'après le R. P., les paroles du célèbre africain cadrent avec le thomisme, puisque « quand le premier Adam fut tiré de la terre, le second était conçu dans le plan de Dieu. » Mais comme il le dit lui-même pour le rejeter, le thomisme admet les décrets.

Il dit donc que Adam a été voulu le premier. Mais s'il a été voulu le premier, comment a-t-il pu être créé à l'image du second ? Dans tous les siècles et sous toutes les latitudes, la raison a dû admettre que le 1er doit servir de modèle au second et que seul, celui qui vient après un autre, peut être fait à l'image de cet autre.

Pour S. Cyrille, c'est bien simple. D'après le R. P., le grand docteur affirme uniquement *que le dessein de l'Incarnation est antérieur non pas* au décret, *mais* à l'acte *de la création* (1) !!

Évidemment, pas besoin d'être docteur pour donner du poids à une pareille affirmation. C'est une vérité qui jamais n'a pu être contestée. Pourtant, si c'est la pensée du grand docteur, on ne comprend pas pourquoi S. Cyrille y revient *si souvent,* comme le constate le R. P.. La raison en est simple.

1. C'est ce que nous avons vu dans Lessius.

C'est que la pensée du Docteur alexandrin est tout autre ; d'après lui : « l'Incarnation est la première œuvre de Dieu ; elle est la base de la création, la source de la gratification des anges et d'Adam, et si l'homme tombe, elle servira de Rédemption. »

§ 5. *Le Christ aurait mérité la gloire essentielle.* — Il est dans l'exposition du R. P. un passage qui a dû frapper le lecteur et qu'on s'étonne de trouver sous la plume d'un théologien. Le voici : « Les humiliations expiatrices du Christ lui ont mérité la gloire *essentielle* et non point une gloire accidentelle ; *toute la gloire* et non point un simple *accroissement* de gloire. »

N'est-ce pas innover ? Jusqu'à présent voici ce que nous enseignait la théologie :

La béatitude ou gloire essentielle consiste dans la jouissance de Dieu ; la gloire est l'épanouissement de la grâce sanctifiante et celle-ci doit se développer pour préparer une gloire plus grande ;

Le Christ dans l'Incarnation a reçu la plénitude de la grâce sanctifiante, si bien qu'il n'a pu la développer dans le cours de sa vie mortelle ;

Dès lors, le Christ n'a pu mériter pour lui-même ni la gloire essentielle ni un accroissement de gloire essentielle. Il a mérité seulement la gloire accidentelle.

Mais peut-être que l'auteur donne à la gloire essentielle un sens que ne lui reconnaissent pas les théologiens. Il dit en effet : « La gloire, la suprématie due aux humiliations expiatrices du péché, n'est pas une gloire accidentelle et accessoire ; les termes employés signifient ce qu'il y a de plus essentiel et de plus fondamental dans sa puissance et sa domination ; c'est d'abord pour l'adorer que les genoux fléchissent au nom de l'Homme-Dieu. Or cet acte d'hommage étant ainsi rattaché à l'accomplissement de la Rédemption, toute tentative faite pour restreindre les fruits

de l'obéissance du Christ à un simple accroissement de gloire se trouve radicalement condamnée à échouer. » (p. 52)

Voici donc l'alternative, d'après le texte du R. P. : ou bien le Christ a mérité un accroissement de gloire essentielle ; ou bien celle-ci consiste dans l'adoration que la créature rend au Christ. Dans les deux cas, c'est aller contre l'enseignement reçu.

§ 6. *Discussion des arguments contre le thomisme.* — Le R. P., nous l'avons vu, rejette le thomisme, parce que celui-ci restreint le motif de l'Incarnation à la seule Rédemption.

On ne voit pas comment concilier ce rejet avec ce que le R. P. dit des arguments apportés par les thomistes: « Comme l'Écriture, dit-il, la tradition patristique se trouve d'accord pour attribuer le décret de l'Incarnation à l'intention d'opérer la Rédemption (p. 56). »

N'était-ce pas accepter les preuves patristiques, telles que les thomistes les présentent ? Or, les Pères, appelés en témoignage, paraissent imposer l'exclusivisme que le R. P. condamne. Mais alors, n'était-il pas de son devoir de prouver que leurs paroles n'ont pas le caractère exclusif que les thomistes leur attribuent, ou bien, de leur opposer d'autres témoins, d'égale importance au moins, qui protestent contre le motif de l'Incarnation *uniquement* déterminé par la Rédemption ?

Pour ce qui est de l'Écriture, le R. P. ne cherche pas à expliquer les textes des thomistes en leur enlevant tout caractère exclusif. Au contraire ce qu'il en dit et sa doctrine sur la gloire du Christ paraissent même le leur imposer d'une manière plus impérieuse.

En effet, voici ce que le R. P. nous dit des textes de l'Écriture :

« Le seul motif qu'on y trouve allégué... est la réparation du péché (p. 52).

» La gloire du Christ, dans le dessein de Dieu qui lui avait d'avance tracé sa carrière, devait être la suite de sa souffrance et de sa mort (p. 52.)

» S. Paul s'inscrit en faux contre l'assertion que la prééminence essentielle du Christ soit sans connexion avec son œuvre rédemptrice (p. 53). »

Or, nous savons que, d'après le R. P., le Christ a dû mériter la gloire essentielle et que, d'autre part, il n'a pu la mériter que par les actes « en connexion avec son œuvre rédemptrice. » N'est-ce pas dire que l'œuvre rédemptrice absorbe la mission du Christ et que, par le fait, d'après l'Écriture, elle est l'unique motif de l'Incarnation ? La gloire, en effet, est la récompense accordée à la créature qui a réalisé le plan de Dieu ; or, d'après le R. P., tout, dans la réalisation de ce plan, doit être « en connexion avec la Rédemption. »

Ainsi donc, le R. P. confirme plutôt qu'il n'infirme les arguments des thomistes.

Sur quoi s'appuie-t-il pour rejeter leur système ? Après avoir dit (p. 51) : « Plus on restaurera dans les sciences sacrées la méthode positive et le sens des réalités révélées, plus sans doute y prévaudra le principe rappelé à ce propos par S. Thomas et S. Bonaventure : « Ce qui dépend de la seule volonté de Dieu ne peut nous être connu que par la Révélation » (1), voici que le R. P. fait intervenir la raison uniquement: « Ainsi donc, dit-il p. 109, comme celui de l'opinion scotiste à cause des enseignements révélés, l'exclusivisme de l'opinion thomiste serait à rejeter ; l'éminente dignité du Christ conduit la raison à ne pas s'en contenter. »

C'est donc la raison qui marche de pair avec la Révé-

1. Ce n'est pas d'aujourd'hui que ce principe commence à prévaloir ; c'est de tout temps qu'il s'est imposé aux théologiens. Y en a-t-il un seul en dehors de Molina — et du R. P. G. — qui ait prétendu tirer de la raison la solution du motif de l'Incarnation ?

lation ; bien mieux, elle oblige les Pères à modérer, à rectifier leurs positions.

Ils disent : « La Rédemption a été le motif de l'Incarnation. » La raison précise : « La Rédemption est une partie du motif intégral de l'Incarnation. »

§ 7. *Opinion moyenne, d'après le R. P. Galtier.* — C'est en ces termes que le R. P. expose l'opinion moyenne : « Dieu savait qu'Adam, s'il était créé dans l'état de justice originelle, n'y persévérerait pas ; mais il voyait aussi le Christ comme possible ; il le jugeait digne de tous les dons surnaturels et de la domination de toutes les créatures. Son aptitude à racheter le genre humain ne lui échappait pas non plus et le Verbe Incarné lui apparaissait simultanément comme le chef-d'œuvre de la création et comme le principe, pour les hommes, de leur prédestination finale... Il voit l'Incarnation motivée par le dessein Rédempteur et la création motivée par l'Incarnation. (P. 112-114).

» Et puisqu'il nous plaît de rechercher le motif intégral et dernier de l'Incarnation elle-même, reconnaissons sa complexité. Il comprend à la fois la réhabilitation de l'homme et la perfection du Christ. De cette fin totale poursuivie par Dieu l'une et l'autre sont partie essentielle, mais la seconde l'emporte sur la première en excellence. Pas d'antériorité proprement dite : la création, la permission du péché, la restauration du genre humain, l'Incarnation, ont été voulues en même temps ; mais coordination harmonieuse : Adam doit au Christ d'avoir été voulu malgré sa chute ; le Christ a été voulu pour l'humanité, mais surtout pour lui-même ; sans le péché d'Adam, pas de Christ, mais sans le Christ à venir, pas de monde avec le péché. (p. 114).

» Voilà qui fait droit aux revendications des thomistes : le décret de la Rédemption est le centre même du système ; sans lui pas de création, ni d'Incarnation.

» Mais la place faite au Christ n'a pas moins de quoi satisfaire les scotistes. Si l'Incarnation est pour les hom-

mes, elle est bien plus encore pour le Christ... (p. 115) ».

Cette conclusion étonnera quiconque a une notion tant soit peu nette de la position des thomistes et des scotistes.

Les thomistes disent que le seul motif de l'Incarnation est la Rédemption ; mais ils n'ont jamais prétendu faire de la Rédemption la cause de la création. Que ce soit une conséquence qu'on peut imposer aux cajétaniens, *bien malgré eux*, nous sommes d'accord.

Les scotistes, d'autre part, disent que l'Incarnation a été voulue *avant toutes choses*. Elle ne saurait donc avoir pour motif l'une quelconque des utilités qui en découlent pour la créature : création, surnaturalisation, rédemption, glorification.

Mais nous n'avons pas à nous arrêter plus longuement à l'exposition du R. P., puisque nous étudierons la thèse de Molina. Suarez, qui passait jusqu'à présent pour l'auteur de *l'opinion moyenne*, paraît trop compliqué au R. P. G. ; ce serait Molina qui aurait mis au point ce système : « Plus connue et dégagée des complications Suaréziennes, dit le R. P., l'opinion moyenne a tout ce qu'il faut pour rallier tous les suffrages (p. 123). »

Et pour lui l'*opinion moyenne*, c'est surtout le système de Molina. En effet, au cours d'une polémique publiée dans la *Nouvelle Revue théologique* en 1911, il dit (1) qu'il se fût attendu et qu'il eût aimé à voir concentrer les attaques contre l'opinion moyenne, sous la forme spéciale que lui a donnée Molina (2).

Plus tard, le R. P. reconnaîtra formellement que c'est bien la thèse de Molina qu'il a voulu exposer.

Nous n'aurons donc qu'à étudier Molina pour apprécier le R. P. Galtier.

1. P. 506, 682.

2. Dès le début, la *Nouvelle Revue théologique* avait déclaré ne vouloir pas prendre position dans ce débat. Si elle s'est refusée à publier l'étude sur Molina qui avait été ainsi provoquée, c'est sans doute qu'elle ne donnait pas à Molina toute l'importance que lui attribuait le R. P. Galtier.

CHAPITRE IV

MOLINA

Sommaire : 1° Molina traite la question d'après les données de la raison. — 2° Ces données de la raison ne cadrent pas avec la Révélation. — 3° Il établit sa théorie sur un cercle vicieux. — 4° Il se contredit. — 5° Molina cajétanien. — 6° Conclusions.

N. B. — Puisque Molina s'en réfère uniquement à la raison dans cette thèse de la Prédestination du Christ, nous sommes exposé à répéter ce que nous en avons dit en l'étudiant comme cajétanien. — Ici cependant le but est différent. Dans la conciliation des deux priorités, c'était surtout une question philosophique qui était en jeu, tandis qu'ici, nous considérons le théologien plus particulièrement, puisque le R. P. Galtier nous le présente comme le porte-drapeau de l'*opinion moyenne*, qui est une question essentiellement théologique.

§ 1. *Molina traite la question d'après les données de la raison.* — Dans la question du motif de l'Incarnation, il est un point sur lequel thomistes et scotistes ont toujours été d'accord ; c'est celui-ci : L'Incarnation étant un acte libre de Dieu, nous ne pouvons en connaître le motif que d'après ce que nous enseigne la Révélation (1). C'est le principe que rappelle le Card. Billot ; Molina, au contraire, établit sa dissertation en dehors de ce principe, et il ne fait nullement appel à la Révélation. Peut-on le classer parmi les partisans d'une opinion théologique, puisque sa base de

1. Il faut reconnaître cependant que certains théologiens paraissent croire que les scotistes n'admettent pas ce principe et qu'ils ne recourent qu'à des preuves de raison. C'est l'affirmation de certains de leurs adversaires. — C'est la conclusion de tous, puisqu'ils prétendent prouver que « l'opinion scotiste n'a de fondement ni dans l'Écriture, ni dans la Tradition. » — « Notre raison peut s'y complaire, ajoutent certains avec le R. P. Galtier, et la trouver conforme à ses propres vues » ; mais c'est tout ce qu'on lui concède.

raisonnement est en opposition avec celle de tous les théologiens ?

Il nous faut étudier cependant son système.

Le R. P. Galtier résume très clairement les conclusions de Molina, lorsqu'il dit : « Concluons donc que, si l'Incarnation a été motivée par le dessein rédempteur, elle-même a motivé le dessein créateur... Pas d'exclusivisme dans les motifs, pas de succession dans les décrets, mais action simultanée de deux motifs partiels que nous découvrent l'un la Révélation, l'autre la raison (1). »

Réserve faite de la Révélation dont Molina ne parle pas, — nous le verrons —, on ne saurait mieux exposer les conclusions de la théorie de ce théologien. Mais comment celui-ci a-t-il pu les formuler ? Nous le verrons en discutant sa théorie. Celle-ci repose : 1° sur deux données de la raison qui ne cadrent pas avec les enseignements de la Révélation et 2° sur un cercle vicieux.

Données de la raison. — D'une *vraisemblance* et d'une *convenance* postulées par la raison, Molina a fait des principes. « Dieu a vu, dit-il, non seulement tous les possibles, mais il a vu ce que serait notre monde si, par son choix, il le rendait futur ; ce que deviendraient les anges et les hommes par le jeu de leur libre arbitre ; il a vu l'aptitude du Christ à racheter le genre humain, à être tête des hommes et des anges, etc., en même temps que la *convenance* que tout fût orienté vers le Christ (2).

» Il saisissait les rapports et relations diverses des fins et de toutes les créatures ; il pouvait ne permettre la ruine du genre humain qu'à la condition de le secourir par le Christ ; il pouvait ne vouloir l'Incarnation qu'autant que la Rédemption serait partie intégrante de sa fin (3).

1. *Nouvelle Revue Théologique*, année 1911, p. 114.

2. Contemplari debemus... Deum... intuentem... quam habitudinem et congruentiam habebat Christus.. tum ut hominum et angelorum esset caput.. (quæst. XXIII, art. IV et V, disp. I, memb. VII, p. 310, col. II B. Lyon, 1662).

3. Voir texte, p. 118.

» Il est *vraisemblable* que Dieu n'aurait pas permis la chute du premier homme, s'il n'avait décrété en même temps de le racheter par le Christ (1) ».

Molina le répète à satiété.

. Il *convenait* donc que tout fût créé pour le Christ ; il était *vraisemblable* que Dieu n'aurait pas permis la chute d'Adam, s'il n'avait voulu la réparation plus abondante par l'Incarnation : voilà le fondement de la théorie de Molina, ce qu'il érige en *principes*.

C'est bien la conclusion du R. P. Galtier : « Si l'Incarnation a été motivée par le dessein rédempteur, elle-même a motivé le dessein créateur. »

Or, cette conclusion découle des données de la raison.

1. Imo vero cum... verisimile sit quod nunquam Deus voluisset permissionem ruinæ generis humani, nisi simul subvenire illi per Christum decrevisset.

Verisimile autem est quod nunquam Deus vellet incarnari nisi simul reparationem... per Incarnationem perficere voluisset (P. 311, col. I E et passim.)

Qu'on nous permette de rappeler ici la proposition de Théodore de Mopsueste.

« In sexagesimo (Theodori) capitulo dicitur, quia Deus sciens hominem peccaturum, ideo peccare permiserit, quia hoc ei noverat expedire et propterea non prohibuisse peccati aditum, quia sic ab initio a Deo fuerit dispensatum, ut collatione et experimento infinitorum malorum, bonorum possimus scire magnitudinem, et hujus rei gratia, utpote profuturum nobis, peccatum intrare dimittens, magnum in ejus peccati bello auxilium invenerit homo. Quæ verba quoniam aliena sunt a sensu divinæ Scripturæ, ut dicatur quia peccatum a Deo pro utilitate nobis introductum sit : « Si quis ita sapit, docet, credit, aut prædicat, anathema sit (Constitutum de tribus capitul. post medium. (Pat. Lat., t. XLXIV, col. 97-99).

On peut se demander quelle différence il y a entre, soit les paroles de Théodore, soit la précision de la condamnation, d'une part, et les propositions de Molina et de Salamanque d'autre part :

« Quare cœtera omnia quæ ad naturam et ad gratiam spectant (*le péché appartient à l'ordre de la nature et de la grâce*) ordinavit in Christum tanquam infinem. » (Molina).

« Cognovit... quod permissio peccati ejusque remedium ordinarentur in Christum tanquam in finem *cujus gratia.* » (Salamanque).

Dans Molina et Salamanque la permission du péché est *voulue* pour la glorification du Christ. Il ne s'agit pas de tirer le bien du mal. La raison d'être, le motif de la permission du péché, ce pourquoi cette permission est donnée est la gloire du Christ. — Ne serait-ce donc pas le cas de Théodore : «Sic fuit dispensatum a Deo... utpote profuturum (Christo) peccatum intrare dimittens. »

§ 2. *Ces données ne cadrent pas avec la Révélation.* — Sans doute, Molina rappelle souvent que, d'après le sentiment commun des Pères, l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans le péché ; mais la *vraisemblance* qu'il érige en principe n'est plus du tout la même affirmation. Le R. P. G. en a convenu. Pour les Pères, d'après les thomistes, l'Incarnation dépend totalement du péché ; pour Molina elle n'en dépend que partiellement. Les Pères parlent du fait ; Molina, de ce que Dieu n'aurait pas permis (1).

Aussi, contrairement aux Pères qui appuient leur affirmation sur l'Écriture, Molina se garde-t-il de citer un texte. Cependant lorsqu'il trouve dans l'Écriture un appui, il ne manque pas d'y recourir, comme il le fait notamment contre Cajétan, dans cette même question de la Prédestination. (P. 312, col. 2. C, etc.)

Cette *vraisemblance* ne cadre donc pas avec les données de la Tradition.

On doit en dire autant de la *convenance* que tout fût créé pour le Christ (2). Molina n'aurait pu l'appuyer sur un texte soit de l'Écriture, soit des Pères. Car, s'il y a des textes de la Révélation qui disent que tout a été créé pour le Christ,

1. C'est bien ce que dit le R. P. G. (ibid. p. 112) : « Dieu aurait-il accepté de le 'Adam) constituer tel si, prévoyant son péché et les suites qui, dans cette hypothèse, en résulteraient pour ses descendants, il n'avait prévu pareillement que la défaillance humaine serait réparée par la rédemption divine ?... C'est en vain qu'on chercherait la réponse dans les données de la Révélation... Mais la raison, elle, n'hésite pas. »

Molina reconnaît lui-même la différence qui existe entre son affirmation et celle des Pères : « Imo vero cum non minus verisimile sit quod nunquam Deus voluisset permissionem ruinæ generis humani, nisi simul subvenire illi per Christum decrevisset, quam verisimile sit quod noluisset omnino incarnationem nisi conjunctam haberet reparationem generis humani, utique sicut ex sententia Augustini (et aliorum, qui si Adam non peccasset futuram non fuisse incarnationem affirmant), etc.

2. On ne saurait m'accuser de déformer la pensée de Molina. Le R. P. G., son expositeur attitré, nous a répété bien souvent que l'opinion scotiste, qui proclame que tout a été créé pour le Christ, ne s'appuie que sur la raison (p. 104). « Si donc la question se pose de l'ordre dans lequel Dieu a voulu et de l'intégralité des motifs dont il s'est inspiré... c'est à la raison d'y répondre. »

nulle part on ne saurait trouver cette proposition : Tout a été fait pour le Christ qui, à son tour, a été fait en partie pour la Rédemption des hommes ; car c'est affirmer en même temps la dépendance totale des hommes vis-à-vis du Christ et la dépendance *essentielle*, quoique partielle, du Christ vis-à-vis des hommes.

Ces données de la raison ne cadrent donc pas avec ce que nous enseigne la Révélation (1).

Que faut-il penser de ces données de la raison au point de vue de la logique ? Nous avons traité la question p. 118-120.

§ 3. *Molina établit sa théorie sur un cercle vicieux.* — Sans doute il se défend de nier toute priorité dans ce que Dieu a décrété par un seul acte, sous prétexte que cet acte est d'une simplicité parfaite.

Cependant, vu la définition qu'il donne de la priorité, on se demande si elle peut exister dans l'univers créé. Pour qu'il y ait priorité entre deux choses, il faut que l'une soit voulue ou connue comme future par Dieu avant l'autre (2).

Puisqu'il n'y a qu'un seul acte de volonté en Dieu, une chose ne peut pas être voulue avant une autre. Elle ne saurait être connue comme future avant l'autre, puisque tout futur est constitué par l'acte unique de la volonté.

Admettons que ce ne soit pas la définition rigoureuse de Molina ; car elle déclarerait toute priorité impossible entre les différents êtres de la création. Ce qu'il y a d'intéressant

1. Le R. P. G. n'est donc pas l'écho de Molina lorsqu'il demande qu'on lui cite un texte se rapportant au Christ non rédempteur. Molina n'a pas de ces exigences. Il ne saurait pas non plus reconnaître l'expression de sa pensée dans ce passage du R. P. G. : « Je croyais, au contraire, qu'elle (l'opinion de Molina) se fonde avant tout sur l'affirmation trouvée dans l'Écriture et la Tradition que la Rédemption est le motif sinon total et exclusif, tout au moins réel et partiel de l'Incarnation » (p. 507). — *Nouvelle Revue Théologique*, p. 507.

2. Facile comperietur in tribus tantum eventibus nos rejicere prioritates nostro intelligendi modo, in quibus unum sit volitum a Deo aut cognitum absolutè futurum ante aliud (*Ibid.*, memb. VIII, p. 314, col.1).

pour nous, c'est que les trois exceptions qu'il indique embrassent tous les cas de la discussion présente. La première suffit pour cela.

On ne saurait établir de priorité, dit-il, entre les différents ordres (1) lorsque ce qui est futur dans l'un dépend de ce qui est futur dans l'autre (2). Or, les trois ordres sont tellement unis, dépendants l'un de l'autre — il l'a affirmé contre Cajétan — qu'ils n'admettent pas de priorité.

C'est nous dire que dans l'Incarnation et ses rapports avec la création dans ses divers ordres, il ne saurait y avoir de priorité.

C'est là une affirmation qui coupe court à toute discussion. Or sur quoi s'appuie-t-elle ? Uniquement sur les deux principes : *vraisemblance* et *convenance*, donc sur un raisonnement *a priori*. Cette vraisemblance et cette convenance ont permis à Molina d'établir entre les trois ordres les connexions nécessaires qui les soustraient infailliblement à toute priorité.

Ainsi donc Molina bâtit une théorie, puis, considérant cette théorie passée à l'état de principe, il s'en sert pour répondre aux objections que l'on fait à son système. C'est bien le cercle vicieux.

Cette constatation enlèverait déjà toute autorité à l'opinion de Molina. Cependant pour faire la lumière plus complète, montrons que Molina n'est pas d'accord avec lui-même.

§ 4. *Molina se contredit.* — En effet, comment peut-il concorder avec lui-même ? — Il admet deux ordres de la grâce, l'un qui a servi pour les anges et qui échoue en Adam ; le second, qui a sa source dans le Christ et qui sauve les

1. Il s'agit des trois ordres de Cajétan : ordres de la nature, de la grâce et de l'union hypostatique.

2. Quando ordines aliqui ita sunt inter se complicati ut quædam in uno determinatè sint futura mutuo pendeant ex iis quæ in alio aut in aliis futura sunt (*Ibid.*).

hommes prédestinés. N'y a-t-il pas priorité entre deux ordres, lorsque l'un remplace et continue le travail de l'autre ?

De plus, on fait cette objection à Molina : D'après vous, sous peine de contredire l'Écriture, il faut admettre que le Christ est le premier des prédestinés ; donc vous devez concéder que, dans l'intention divine, la prédestination du Christ a la priorité sur celle des hommes.

Oui, répond Molina, le Christ est le premier des prédestinés, car il est prédestiné avant chacun des hommes, en particulier ; mais il n'y a pas priorité, parce qu'il n'est pas prédestiné avant tous les hommes en général.» (P. 315, col. 2, B).

Mais, s'il n'y a pas priorité dans la prédestination du Christ, on peut se demander comment il peut être *le premier des prédestinés*. Car, dans les textes des Écritures, il ne s'agit pas de primauté d'honneur et de gloire, comme Molina lui-même en convient implicitement contre Cajétan. Celui-ci avait donné la priorité à l'ordre de la nature sur celui de la grâce, et à l'ordre de la grâce sur celui de l'Incarnation. Molina le combat par différents textes de l'Écriture. Il dit qu'on ne saurait donner la priorité à l'ordre de la grâce sur celui de l'Incarnation : « Car il y aurait à l'affirmer grave danger d'errer dans la foi. Le Christ ne serait pas le premier des prédestinés ; ce qui est ouvertement contraire aux Écritures (1). »

On peut se demander si cette note théologique ne doit pas s'appliquer aussi bien au système de Molina.

1. Videtur aperte esse in fide periculosum... utique si ordo gratiæ et prædestinationis aliorum hominum antecederet in mente divina ordinem Incarnationis, Christus non fuisset primus prædestinatorum. — Quod apertè pugnat cum sacris Scripturis. Ad Ephes. I. Paulus ait : Elegit nos in ipso, etc. — Non solum autem in Christo et per Christum nos prædestinavit, sed etiam ad imaginem et similitudinem illius tanquam capitis atque exemplaris juxta Rom. VIII : Quos præscivit et prædestinavit... Confirmari idem potest quoniam omnes ex æternitate prædestinati sumus in laudem et honorem capitis nostri (*Ibid.*, memb. VII, p. 312, col. 2, C. etc.).

Cajétan met la prédestination des hommes avant celle du Christ ; Molina les met sur le même plan. Il y a différence d'écart, sans doute ; mais l'opposition au texte n'en reste pas moins formelle. Car, si le Christ est prédestiné en même temps que les hommes, il n'y a pas plus de priorité chez Molina que chez Cajétan.

Mais je suppose cette distinction de Molina fondée en raison et répondant victorieusement à l'objection ; n'ai-je pas le droit d'insister et de dire : Cette prédestination des hommes en général qui, d'après vous, est sur le même plan que la prédestination du Christ, n'est-elle pas une conséquence du péché ? Sans le péché, c'était la prédestination par la grâce accordée aux anges et à Adam innocent, qui produisait tous ses effets dans les hommes en général. Dès lors, s'impose nécessairement la priorité du péché sur la prédestination.

§ 5. *Molina cajétanien.* — En effet, nous l'avons vu plus haut p. 118 etc., pour Molina comme pour les cajétaniens, c'est toujours dans l'intention divine, l'ordre connu : d'abord le péché, puis le Christ, enfin l'homme.

Et c'est toujours, malgré le changement d'étiquette, le péché ayant la priorité dans l'ordre de cause matérielle. Ainsi reparaissent les deux causes finale et matérielle, basées sur la fameuse distinction de Cajétan. Sans doute Molina n'en parle pas ; mais le R. P. Galtier ne peut dire que Molina « n'en a cure » dès lors qu'elles ressortent *nécessairement* de son système. Quelle est donc sa valeur ?

§ 6. *Conclusions.* — On le voit par cette position, Molina ne saurait se classer parmi les auteurs qui traitent *théologiquement* la question du motif de l'Incarnation. Les théologiens s'accordent à dire que la Révélation seule peut nous fournir les arguments décisifs, et Molina ne demande pas à la Révélation la solution de la question ; c'est tout le contraire du Card. Billot.

Et même, sous le rapport de la question plus spéciale de la connexion ou concordance des deux priorités, le Card. Billot ne dépend pas de Molina. Tout le rapproche des Salmanticenses, comme nous l'avons vu.

Aussi, lorsqu'on étudie la solution de l'opinion moyenne par le R. P. Galtier, on peut se demander s'il n'y a pas eu quelque confusion dans son esprit.

Il ne s'est pas douté, on le dirait du moins :

1° Que la double priorité de cause matérielle et de cause finale qu'il s'agit d'accoupler remonte à Cajétan ;

2° Que Suarez, voyant avec raison une cause finale dans la dite cause matérielle, a combattu le système de Cajétan ;

3° Que Suarez diffère de Molina autant que de Cajétan ;

4° Que Molina diffère de Cajétan par la manière d'accoupler les deux priorités ; il établit trois ordres dépendant l'un de l'autre et dès lors rendant toute priorité impossible ;

5° Que les Salmanticenses diffèrent de Molina par la manière d'établir la connexion des deux priorités ; ils prétendent les faire entrer dans la série de causes destinées à produire un même effet ;

6° Que le Card. Billot, enfin, dépend des Salmanticenses et non de Molina, dans la manière d'établir une connexion entre les priorités de cause matérielle et de cause finale.

Ce sont ces confusions qui ont permis au R. P. Galtier de faire de Molina, de Gonet, des Salmanticenses, du Card. Billot, etc., des tenants de l'*opinion moyenne* qui appartient en propre à Suarez.

On admettra difficilement la conclusion du R. Père Galtier : « L'opinion moyenne (exposée surtout par Molina) a tout ce qu'il faut pour rallier tous les suffrages. »

CHAPITRE V

Le R. P. Pesch, S. J. (1)

L'appel que le R. P. Pesch fait au R. P. Stentrup sur la question de la grâce des anges nous oblige à diviser cette étude en deux parties. Dans un premier chapitre nous examinerons la thèse de l'auteur et dans le chapitre suivant la thèse du R. P. Stentrup.

Sommaire : 1° Position de la question. — 2° Contre le scotisme : arguments scripturaires et patristiques des scotistes. — 3° Arguments de raison. — 4° Le R. P. Pesch cajétanien. — 5° Arguments pour le thomisme. — 6° Ordre des décrets en Dieu. — 7° La grâce des anges.

§ 1. *Exposition de la question.* — Le R. P. Pesch pose la question d'une manière précise : « Quel est, dans l'état actuel, le motif qui a déterminé l'Incarnation ? »

« Il n'y a, dit-il, que deux opinions sur cette question. Pour les uns, le motif déterminant est la Rédemption ; pour les autres, le motif déterminant est indépendant du péché. »

Mais il ajoute : « Suarez a modifié un peu cette dernière opinion en donnant à l'Incarnation deux motifs adéquats dont chacun devait décider de l'Incarnation. Mais ceci importe peu, dit le R. P., puisqu'on se demande si l'Incarnation dépend ou non du péché de l'homme. »

Nous ne répèterons pas ce que nous avons dit au sujet des modifications que le système suarézien impose aux *deux* opinions et nous passerons en revue les arguments du R. P.

§ 2. *Contre le scotisme : preuves scripturaires et patristiques.*

L'opinion scotiste est probable et l'opinion thomiste plus probable : C'est la thèse du R. P. Pesch.

1. Prælectiones dogmaticæ. Tract. de Verbo Inc., Pars II ; Soteriologia; sectio 2a. De fine Incarn. Prop. XXXI.

Pourquoi l'opinion scotiste est-elle probable ? Est-ce à cause des arguments scripturaires et patristiques qu'elle apporte ? Ce n'est pas précisément la raison, et le R. P. ne paraît pas avoir approfondi ce côté de la question.

« Puisqu'il s'agit des enseignements de la Révélation, dit-il, on ne comprendrait pas que de si nombreux et de si grands docteurs eussent embrassé cette opinion, si l'opinion contraire ressortait avec tant d'évidence de la Révélation que tout doute raisonnable fût impossible. Aussi, les plus grands défenseurs du thomisme ne nient pas la probabilité de l'opinion scotiste. »

Le R. P. expose le scotisme, cite les preuves scripturaires et conclut tout simplement : « Ceux qui n'admettent pas cette opinion expliquent ces textes en partie de la divinité du Christ, en partie de son humanité, en raison de sa dignité et comme principe de grâce. »

Qu'en pense-t-il, lui ? Il ne le dit pas. Et pourtant tout l'intérêt serait de savoir si la Tradition, unanime sur le sens d'un passage, fait loi pour lui.

« Quant aux Pères, continue le R. P., les scotistes ne peuvent citer que ceux qui disent, pour se conformer à l'Écriture, que tout a été prédestiné dans le Christ. Ainsi S. Cyrille, etc. »

Comme on le voit, l'auteur se débarrasse prestement des témoignages les plus explicites.

§ 3. *Arguments des scotistes.* — Voici comment l'auteur expose les arguments des scotistes :

1° « Dans le décret de l'Incarnation, Dieu a dû employer le mode qui convient le mieux à l'excellence du Christ. Or, sa dignité comporte que l'Incarnation soit décrétée sans dépendance du péché.

» En effet, l'Incarnation donne à Dieu plus de gloire que toutes ses autres œuvres ; et comme Dieu agit en tout pour sa gloire, il paraît inadmissible que Dieu décrète,

seulement pour la Rédemption des hommes, une œuvre qui lui apporte beaucoup plus de gloire que le rachat de l'humanité. »

Le R. P. trouve que les thomistes peuvent difficilement échapper à la force probante de cet argument ; il ne leur laisse guère que cette réponse : « Dieu est libre dans le choix des œuvres extérieures qui doivent le glorifier, comme aussi il est libre de rechercher une gloire plus ou moins grande. »

Cette réponse, il faut le reconnaître, enlèverait toute valeur aux raisons des scotistes. Mais sont-ce là les raisons de Scot ? Ne sont-elles pas au contraire toutes différentes ?

Scot, en effet, ne prétend pas établir que Dieu n'est pas libre dans ses œuvres extérieures, ni qu'il ne saurait, à son choix, rechercher une gloire accidentelle plus ou moins grande. Il dit, qu'étant donné le fait de créatures plus ou moins rapprochées de lui, c'est-à-dire de créatures qui le glorifient plus ou moins, il a dû décréter avant les autres, celles qui lui donnent plus de gloire. Car, dit-il, celui qui agit avec sagesse veut d'abord la fin, puis ce qui est le plus rapproché de la fin, — le Christ, — et ensuite ce qui en est le plus éloigné, — les créatures.

Ainsi donc la réponse, qui serait concluante contre les scotistes, *interprétés* par le R. P., ne saurait l'être dans la réalité.

Voici, d'après l'auteur, le second argument de raison des scotistes : « La gloire du Christ est la fin de la justification des hommes, comme dit le Concile de Trente (sess. VI, C. 7). Bien plus, toutes les créatures sont faites pour la gloire du Christ. Or, dans l'intention, la fin est avant les moyens. Donc Dieu a voulu la gloire du Christ, et par conséquent l'Incarnation, avant aucune autre grâce, ni aucune créature. »

Ici encore, il nous faut rectifier. Les scotistes n'appor-

tent point cet argument comme simple preuve de raison. Le R. P. l'a du reste reconnu puisque, parmi les preuves tirées de l'Écriture, il note celle-ci : « Le Christ, comme homme, est la cause finale de la création, puisque tout a été fait pour lui et par lui. (Hébr. II. 10 ; Cf. I Cor. III. 23 ; Col. I. 16.) »

Quoiqu'il en soit, nous prenons l'argument tel que l'auteur le présente et nous disons : « Si le Christ est la fin de la création, il a été voulu avant les autres créatures, puisque, dans l'esprit de quiconque veut atteindre un but, la fin est avant le moyen. »

La réponse est facile, dit le R. P. ; car un être peut être si excellent qu'il s'impose, du fait de son existence, comme centre et comme tête, bien que cependant il puisse ne pas exister. Si donc le Christ existe, tous les êtres doivent le glorifier, et cependant Dieu a pu vouloir le monde avec tout ce qu'il renferme sans vouloir encore le Christ. Mais ayant voulu le Christ, en prévision du péché, il a voulu nécessairement que tout fût pour la gloire du Christ. »

Nous avons vu quelque chose de semblable dans Molina et le Cardinal Billot, c'est la formation du monde actuel par la réunion de plusieurs mondes possibles qui s'excluent. Car je suppose que lorsque l'auteur nous dit : « Mais ayant voulu le Christ en prévision du péché, il a voulu nécessairement que tout fût pour la gloire du Christ, » il affirme par là, que tout a été créé pour le Christ, qui serait ainsi cause finale de la création.

Ainsi, notre monde serait fait d'un monde possible sans le Christ, puis de ce même monde avec le Christ. Si dans le monde ainsi réalisé, le Christ n'avait qu'une primauté d'honneur et de perfection, rien n'empêcherait de dire qu'il y a eu un tel processus dans l'esprit de Dieu, et que, le Christ existant, tous les êtres doivent le glorifier.

Mais ce n'est pas le cas. Le Christ n'est pas seulement éminent par sa dignité, — ce qui n'apporterait aucun chan-

gement à la cause finale du monde, — mais il est la fin du monde. Celui-ci est fait pour lui. On admettra sans doute que la conception d'un monde sans aucun rapport avec le Christ est opposée à l'idée du même monde fait pour le Christ, et que ces deux mondes, possibles séparément, ne sauraient entrer comme élément d'un même monde.

§ 4. *Le R. P. Pesch cajétanien.* — En effet, il admet que Dieu a pu vouloir le Christ uniquement en prévision du péché, et le monde pour le Christ. Toujours l'ordre connu : d'abord le péché, puis le Christ, enfin l'homme. Et pourtant ce sera l'acte de cet homme qui occasionnera le Christ !

Évidemment le R. P. se rend compte qu'il y a là une difficulté. Voici la solution qu'il présente : « La fin doit être considérée de diverses manières. En raison de son utilité, l'Incarnation est ordonnée à la rédemption du genre humain ; en raison de la gloire, le salut du genre humain est ordonné au Christ. Mais celui qui est ordonné à l'utilité d'un autre ne s'en trouve pas avili, car il est celui qui perfectionne et l'autre est seulement perfectible.

» Voilà pourquoi Dieu a pu faire que l'Incarnation fût pour l'utilité du genre humain, pourvu que, d'autre part, le genre humain fût pour la glorification du Christ (1). »

Nous avons déjà vu ce manque de précision qui permet, je dirais d'escamoter la difficulté, s'il ne s'agissait de si graves théologiens.

La difficulté n'est pas de dire, que l'Incarnation a pu être utile aux hommes, tout en admettant que les hommes ont été créés pour le Christ. Elle consiste à marier ensemble

1. Bene igitur varia ratio finis attendenda est. Ratione utilitatis Incarnatio ordinatur ad redimendum genus humanum : ratione vero glorificationis salus generis humani ordinatur ad Christum. Jam vero qui alii utilitatem affert, se habet ad eum sicut perficiens ad perfectibile. Ergo ex hac ordinatione nullo modo vilificatur. Unde potuit Deus velle, ut Incarnatio esset ad utilitatem generis humani, dummodo ex altera parte vellet, ut genus humanum esset ad glorificationem Christi.

C'est ce que nous avons constaté dans les Salmanticenses et le cardinal Billot : *finis qui* et *finis cui*.

ces deux affirmations : « L'Incarnation a été faite pour l'utilité des hommes, si bien que, sans cette utilité, elle n'aurait pas eu lieu » d'une part, et d'autre part : « Les hommes ont été faits pour la gloire du Christ. » Nous n'avons pas à insister ; l'impossibilité est patente, comme nous l'avons vu plus haut. Il reste au R. P. à joindre ses efforts à ceux des cajétaniens pour concilier les deux propositions.

§ 5. *Arguments pour le thomisme.* — Le R. P. prouve le thomisme par les arguments connus.

Comme preuves tirées de l'Écriture, ce sont les passages qui parlent du Christ Rédempteur ; mais pas un qui dise que la Rédemption, à l'exclusion de toute autre utilité, est la cause de l'Incarnation. Le R. P. doit comprendre le côté faible de son argumentation. Car il prévient l'objection, en disant : « Si, en dehors de la Rédemption, il y avait un autre motif plus décisif de l'Incarnation, on ne comprendrait pas que l'Écriture n'en fît pas mention, puisque ce motif appartient à l'ordre actuel. »

Quel dommage que le R. P. se soit contenté de signaler la manière dont les adversaires se tirent d'affaire en présence des textes allégués par les scotistes ! Il me semble que s'il avait voulu en faire une étude personnelle, il n'aurait pas conclu au silence de l'Écriture et de la Tradition sur cette question. — Nous avons un texte qui, d'après la Tradition *unanime* des 16 premiers siècles, affirme la Primauté du Christ. Or, sans l'examiner à fond, on conclut que l'Écriture garde le silence. Quand et comment parlera-t-elle si dans ces conditions elle ne dit rien ? Faudra-t-il se résoudre à ne voir dans l'Écriture que ce que l'Église déclare dogme de foi ?

Comme autorités patristiques, l'auteur cite S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise, S. Augustin, S. Léon et ensuite il renvoie à Stentrup et à Vasquez. Il ajoute le Symbole « *qui propter nos homines*, etc. » et la bénédiction du cierge pascal : « *O felix culpa*, etc. »

Dans cet auteur nous ne trouvons donc rien de particulier. Sur deux points connexes du motif de l'Incarnation seulement, nous pouvons voir ce qu'on ne trouve pas dans les auteurs thomistes et qui mérite une étude particulière, je veux parler de l'ordre des décrets en Dieu et de la grâce des anges.

§ 6. *Ordre des décrets en Dieu.* — C'est sa 1ère scholie après la thèse sur le motif de l'Incarnation.

Comme on le voit, dit-il, la thèse de l'Incarnation dépendant du péché ne saurait concorder avec le sentiment de ceux qui soutiennent que la prédestination à la gloire précède la prédestination à la grâce ; (c'est le cas des thomistes). Si, en effet, ceux qui doivent être sauvés étaient déjà prédestinés à la gloire antérieurement aux moyens de salut, ils étaient prédestinés avant la prévision des mérites du Christ. Leur prédestination ne dépend donc nullement des mérites prévus du Christ. Or, nous savons que la mort du Christ est la cause méritoire de la prédestination des hommes. S'ils veulent donc maintenir intact ce principe : « La prédestination du Christ est la cause de la prédestination des hommes, » ils doivent admettre nécessairement que la prédestination du Christ était déjà déterminée au moment où celle des hommes a été faite. S'ils ne veulent pas l'admettre, ils doivent avouer qu'on ne saurait dire que la prédestination à la gloire précède la prédestination à la grâce ; sous ce rapport, les scotistes sont beaucoup plus logiques que les thomistes (1).

1. Scholion I. — *De ordine decretorum Dei.*— Vides doctrinam de decreto Incarnationis post prævisum peccatum pugnare cum doctrina eorum, qui statuunt prædestinationem ad gloriam ut finem necessario præcedere prædestinationem ad media, quibus gloria obtineatur. Nam si salvandi antecedenter ad omnia media salutis jam erant efficaciter prædestinati, etiam antecedenter ad prævisa merita Christi erant efficaciter prædestinati. Ergo eorum prædestinatio nullo modo pendet a prævisione meritorum Christi, cujus contrarium est verum, quia Christi mors est causa meritoria prædestinationis hominum. Ergo si volunt servare saltem hoc generale principium : prædestinationem Christi esse causam omnis prædestinationis hominum,

Comment ne pas admettre la rigoureuse logique de ce raisonnement ?

D'autre part, ajouterons-nous, si nous examinons le cas des partisans de la prédestination après les mérites prévus, nous verrons qu'il n'est pas non plus sans difficulté, supposé qu'il s'agisse toujours de l'Incarnation après le péché.

Dieu nous a prédestinés à la gloire, après avoir prévu nos mérites. Rien de plus humain, et, peut-être aussi, rien de plus conforme à la Tradition.

Mais nos mérites supposent 1° l'élévation à l'ordre surnaturel et 2° les grâces actuelles nécessaires à tout acte méritoire. Ainsi, nous avons la prédestination à la gloire qui suppose nos mérites, qui, à leur tour, supposent l'élévation à l'ordre surnaturel.

Si dans cette élévation à l'ordre surnaturel, l'homme dépend du Christ, comment celui-ci peut-il dépendre du péché de l'homme ?

Ou bien il faut admettre deux prédestinations.

Pour Adam, la chose est évidente. En effet, les adversaires reconnaissent en lui une double grâce : la première, grâce de Providence, et la seconde, grâce du Christ.

Pour les autres hommes, cette double grâce s'impose aussi. Nous avons été élevés à l'ordre surnaturel en Adam, puisque la privation de la grâce sanctifiante nous est imputée à péché. Nous voilà donc sous le régime de la grâce de providence et, dès lors, pour nous comme pour Adam, il y aura une double prédestination. Si on ne veut pas le concéder, on devra reconnaître que Dieu a arrêté les moyens avant la fin, contrairement à ce qui se passe en nous.

debent necessario dicere Christum hominem jam fuisse prædestinatum in illo signo rationis, in quo prædestinatio reliquorum hominum facta est, ergo antecedenter ad prævisum peccatum. Quodsi hoc nolunt, confiteri debent falsam esse illam doctrinam : prædestinationem ad gloriam necessario præcedere prædestinationem ad media salutis. Quare sub hoc respectu scotistæ multo consequentius procedunt quam thomistæ.

Cependant, puisqu'il s'agit de la question de la prédestination avec ou sans prévision des mérites, je voudrais hasarder une observation. Qu'on veuille excuser ma témérité ! Mais ceci peut avoir quelque rapport à la question du motif de l'Incarnation.

Lorsqu'on pose la question : « Dieu nous a-t-il prédestinés à la gloire avec ou sans prévision des mérites, » quelle signification doit-on donner à ce mot « la gloire », envisagée comme fin ?

Veut-on parler de notre félicité ? Mais notre félicité est une récompense ; qui dit récompense, dit mérites, et mérites servant de mesure à la récompense. Comment donc pourrait-on faire abstraction des mérites, lorsqu'il s'agit de déterminer une récompense ?

Mais, dira-t-on, et avec juste raison, il n'est pas ici question de notre félicité ; notre fin, ce pourquoi nous sommes sur la terre, c'est la gloire de Dieu et cette gloire nous devons la lui rendre sur la terre et au Ciel. — On ne saurait le nier. — Et nous ajoutons : Sur la terre elle se confond ou mieux elle consiste dans nos actes méritoires, comme au ciel notre félicité sera faite de la gloire que nous rendrons à Dieu. — Dès lors comment poser la question : Sommes-nous prédestinés à la gloire sans prévision des mérites ?

Etre prédestiné à la gloire c'est donc être appelé et conduit d'une manière certaine à produire sur la terre des actes méritoires, gloire pour Dieu, et au ciel ces mêmes actes ou des actes analogues perfectionnés, qui seront toujours gloire pour Dieu et félicité pour la créature.

Mais ces actes méritoires comportent la grâce comme élément essentiel. Puisque ce que Dieu a eu d'abord en vue dans notre création c'est la gloire que nous devions lui rendre, il n'a pu la vouloir sans son élément essentiel. On ne saurait donc dire que nous sommes prédestinés dans le Christ à la gloire « comme à notre fin » sans reconnaître que le Christ était prévu avant nous, puisque sa grâce

entre comme un facteur nécessaire dans ce qui a déterminé Dieu à nous créer.

§ 7. *La grâce des anges.* — Cette question, on le sait, est connexe à celle du motif de l'Incarnation. Dès lors qu'on admet que l'Incarnation n'a été faite que pour la Rédemption, on ne saurait dire, sans lui donner un effet rétroactif, qu'elle a été source de grâce pour les anges (1).

Voici ce que le R. P. dit de cette question : « Plusieurs théologiens, et non des moindres, comme Suarez, affirment que le Christ a mérité aux anges la grâce et la gloire. Mais on doit suivre de préférence l'opinion contraire.

» En voici les raisons :

» Lorsque l'Écriture parle du motif de l'Incarnation, il n'est question que de la Rédemption ; elle ne fait pas mention des anges. Bien plus, S. Paul, expliquant pourquoi le Christ a voulu apparaître dans des conditions si humbles, donne pour raison qu'il a voulu être semblable à ceux qu'il devait racheter.

» Mais, ajoute le R. P., on objecte ce texte que Dieu a tout réconcilié dans le Christ (Col. I. 20 — Cf. Eph. I. 10) — Écoutez la réponse de S. Augustin : « Le Christ n'est pas mort pour les anges, mais les anges trouvent bénéfice dans les hommes rachetés et délivrés du mal par la mort du Christ, parce que la paix se rétablit entre les anges et les hommes et que les anges trouvent dans les hommes rachetés la réparation de leurs pertes. »

On conviendra que le texte de S. Paul : « *Nusquam enim angelos apprehendit* », avec ce qu'il dit, dans le même cha-

1. Voici une observation qui peut avoir son importance.

Tout auteur qui dit que les anges ont reçu la grâce du Christ, affirme, par le fait même, que l'Incarnation ne dépend pas du péché d'Adam ; ou bien il faudrait dire que l'élévation des anges à l'ordre surnaturel dépendait du péché d'Adam.

Mais celui qui nie la gratification des anges par le Christ, est-il, par le fait même, contre sa Primauté ? — Évidemment non. Le Christ, voulu avant toutes créatures, pouvait n'avoir avec les anges que les rapports que lui attribuent les thomistes actuellement.

pitre II aux Hébreux, ne se rapporte guère à la question. Le Christ peut servir de médiateur aux anges sans avoir leur nature; tous le concèdent. Dès lors, qu'est-ce que prouve la citation de S. Paul dans la question de la grâce des anges?

Mais il y a d'autres textes que le R. P. n'a pas indiqués et que les scotistes revendiquent comme leur étant favorables.

Il nous les faut citer :

Le R. P. répond à l'objection tirée du passage : « Per eum (Christum) reconciliare omnia.... pacificans (Col. I. 20).

Mais le verset 16, qui précède, est bien plus affirmatif : *Quoniam in ipso* (Christo) *condita sunt universa in cœlis et in terra.* » C'est sur ce verset qu'on établit les rapports des anges avec le Christ ; et c'est le verset 9-10 du chapitre II qui précise le genre de rapport : « Car c'est dans le Christ que la plénitude de la divinité habite et c'est en lui que vous êtes remplis (de grâces et de lumières). C'est lui qui est la tête ou le chef de toutes les principautés et de toutes les puissances qui sont dans les cieux » ; — « c'est lui, ajoute Menochius, qui leur communique tout ce qu'elles ont de grâces, de force, de lumière, d'éclat et de gloire. »

Je pense que ces passages sont autrement explicites pour affirmer les rapports du Christ avec les anges, que ne l'est, pour les nier, le texte de S. Paul aux Hébreux, cité par le R. P.

Que vaut le passage de S. Augustin : « Le Christ n'est pas mort pour les anges » ? — D'abord il a trait à un texte qui n'est guère employé en faveur de la gratification des anges par le Christ ; et les textes les plus clairs, non cités par l'auteur, restent avec leur force.

Puis cette réponse n'est pas *ad rem.* Car personne n'a jamais prétendu que les anges ont été rachetés, à moins de prendre le mot *rédemption* dans le sens large que lui ont donné S. Denis, dit l'Aréopagite, et S. Bernard. Enfin, S. Augustin, dans ce même chapitre, dont on cite la fin, rappelle sa doctrine sans cesse proclamée dans ses œuvres :

l'unité de l'Église qui renferme dans son sein et les hommes et les anges. « Cette Église, qui triomphe dans les anges et dans les Vertus, nous apparaîtra dans sa réalité, lorsque nous lui serons incorporés pour jouir, avec les anges, de la félicité éternelle.

» L'Église, qui voyage sur la terre, nous est plus connue, parce que nous nous y trouvons. Celle-ci a été rachetée par le sang du Médiateur innocent et c'est avec confiance qu'elle dit : « Dieu n'a pas épargné son Fils, mais il l'a livré pour nous » (Rom. VIII. 3). *Car le Christ n'est pas mort pour les anges* etc. »

Ce n'est pas au R. P. qu'on apprendra combien S. Augustin aime à répéter que l'Église, qui a commencé avec le temps et la créature intelligente, est le corps du Christ, son épouse et que, le Christ, à son tour, en est l'Époux et la Tête (1).

Comme on le voit, les arguments apportés par le R. P. n'ont pas grande portée. Et si je me suis arrêté à examiner ce qu'il dit de la grâce des anges, c'est surtout parce que, après la citation de S. Augustin, il renvoie au R. P. Stentrup, qui, dit-il, prouve que les adversaires ne peuvent apporter aucun argument sérieux (2).

Pour parler ainsi, le R. P. doit faire sienne l'appréciation qu'il cite. Mais alors, il a donc oublié ce qu'il a dit plus haut, § 2 ? Il ne pouvait pas admettre que de graves théologiens pussent embrasser une opinion, s'ils ne voyaient pas de fondement sérieux dans la Révélation ; et voilà que ces mêmes théologiens, dans une question de grande importance et connexe à celle de l'Incarnation, embrassent une opinion sans preuve sérieuse ; « sans aucune preuve », dit le R. P. Stentrup !

1. On peut voir plus haut, p. 37-54, cette question amplement traitée.

2. Alia testimonia patrum apud Stentrup (thesis 30) qui ostendit adversarios nihil solidi pro sua sententia proferre posse.

CHAPITRE VI

Thèse du R. P. Stentrup sur la grâce des anges.

Sommaire : 1° Saint Thomas. — 2° Saint Fulgence. — 3° Saint Grégoire le Grand. — 4° Saint Cyrille d'Alexandrie. — 5° Saint Bernard. — 6° Saint Augustin. — 7° Saint Hippolyte de Porto.

Le R. P. Stentrup n'y va pas de main morte dans cette question de la grâce des anges (1) :

1° Ceux qui affirment que les anges ont reçu la grâce du Christ n'apportent aucune preuve ;

2° Les raisons de ceux qui le nient sont très solides (2).

C'est catégorique. Examinons les preuves de l'auteur.

§ 1. *S. Thomas.* — Voici comment procède le R. P. Il cite d'abord S. Thomas (De Verit. q. 29, a 7). A cette objection : « Le Christ est la tête des anges et des hommes ; or, il n'a rien mérité aux anges ; donc, rien aux hommes », S. Thomas répond : « De même que pour mériter, il faut être dans la voie, ainsi on ne peut mériter que pour celui qui est encore dans la voie. — Mais les anges ne sont pas dans la voie ; le Christ n'a donc pu leur mériter la gloire essentielle. »

Il est certain que, dans ce passage, le Dr Angélique prend nettement position contre la glorification des anges par le Christ. Il me semble cependant que, sans manquer de respect à ce prince de l'École, on peut demander au R. P. s'il met l'argument de S. Thomas parmi les *raisons solides* ?

Si les anges n'ont pu recevoir la grâce du Christ, parce qu'ils n'étaient plus dans la voie lorsque le Verbe s'est incarné, comment les hommes morts avant l'Incarnation

1. Soteriologia, caput IV, sect. III, thesis XXX. — Œniponte, 1889.

2. Sicut nullis argumentis eorum theologorum sententia probatur, qui Christum sanctis angelis gratiam et gloriam meruisse affirmant, ita validis rationibus eos nixos arbitramur, qui angelos gratiam et gloriam ex meritis Christi neutiquam obtinuisse contendunt (Voir, p. 34-54, la question de la grâce des anges).

ont-ils pu recevoir la grâce du Christ ? Ils n'étaient plus dans la voie.

Mais, direz-vous, rien n'empêchait Dieu, en prévision des mérites du Christ, d'accorder la grâce aux hommes qui l'avaient précédé. — Je le concède pleinement. Mais alors, qu'est-ce qui l'aurait empêché de faire pour les anges ce qu'il a fait pour les hommes ? Ce ne peut-être la raison donnée que *les anges n'étaient pas dans la voie.*

Toutefois, je suppose que le R. P. ne veut pas surtout attirer l'attention sur la raison de S. Thomas, mais bien s'appuyer sur sa grande autorité, en prouvant qu'il est parmi les adversaires de la grâce des anges. En effet, il avoue tout ingénument, pour employer une de ses expressions, que le Dr Angélique affirme, dans d'autres endroits, que les anges ont reçu la grâce du Christ (1).

Que conclure ? « C'est que défenseurs et adversaires de la grâce des anges ont le même droit à invoquer l'autorité du Dr Angélique ; les adversaires auraient même un droit plus grand, puisque, dans cette question 29 (De Verit.), l'auteur traite la question *ex professo* (2) ».

La réponse serait admissible, si on se trouvait en face d'un auteur dont on ne pourrait classer les œuvres ; mais lorsqu'il s'agit de S. Thomas, cette conclusion est par trop simpliste. — Et ce n'est point faire de l'hypercritique que de dire : « Les dernières affirmations en date nous donnent seules la pensée définitive de S. Thomas. »

1. N'est-ce pas ce qui explique pourquoi le R. P. Hugon n'a pas eu recours au R. P. Stentrup dans la question de la grâce des anges ? On ne saurait admettre que l'éminent professeur du Collège Angélique ignore ces œuvres. Mais, pour s'appuyer sur le R. P. Stentrup, il aurait dû admettre que saint Thomas a changé d'opinion.

2. Quare, quamvis haud negemus Angelicum doctorem aliquo in loco favere sententiæ a Suario defensæ (i. e. Christum meruisse gratiam angelis), aliis tamen in locis contrariam eum sententiam amplecti concedi vicissim a Suario debet. Pari proinde jure quo Thomæ auctoritate utitur Suarez, ad eamdem nos recipere nobis licuerit, imo potiori jure, quum testimonia, quibus ipse utitur, non, ut nostra, ex locis deprompta sint, in quibus ex professo de quæstione decernit, quæ modo sollicitos nos habet (Stentrup, l. c.).

Or, le R. P. ne pouvait ignorer qu'il y a au moins dix ans d'intervalle entre les deux affirmations contraires de S. Thomas, et que c'est vers la fin de sa vie que le Dr Angélique a concédé si clairement que les anges ont reçu la grâce du Christ.

Cette entrée en matière ne nous invite pas à accepter, les yeux fermés, ce que le vénérable auteur nous dira des témoignages des Pères : « L'opinion que le Christ est source de grâce pour les anges n'a pas de fondement dans l'Écriture ; elle n'en a pas non plus dans les Pères. » — Et il passe en revue S. S. Fulgence, Grégoire-le-Grand, Cyrille d'Alexandrie, Bernard, Augustin, Hippolyte de Porto.

Nous ferons remarquer qu'il y a bien d'autres Pères que les scotistes citent en faveur de la grâce des anges par le Christ. Le R. P. les a-t-il ignorés ? Ou, les connaissant, a-t-il vu qu'il ne pouvait rétorquer leur témoignage ? Seul, il pourrait répondre. Quoiqu'il en soit, examinons ce qu'il dit des différents Pères.

§ 2. *S. Fulgence.* — « La grâce qui a empêché l'ange de tomber n'est pas autre que celle qui a relevé l'homme. »

Le sens paraît clair. Puisque la grâce qui a relevé l'homme est la grâce méritée par le Christ, la grâce de l'ange, qui est la même que celle de l'homme, sera aussi celle du Christ, d'après S. Fulgence. « Pas du tout, dit le R. P. ; S. Fulgence enseigne tout simplement la nécessité de la grâce et pour l'ange et pour l'homme ; car l'essence de la grâce est la même, que Dieu l'accorde par pure libéralité et sans aucune intervention des mérites du Christ, ou bien qu'il la répande en vue de ses mérites. C'est toujours un don de Dieu, distinct de la création et même très différent. »

S'il n'y avait que la raison apportée par l'auteur, on ne voit pas comment on pourrait disqualifier S. Fulgence. Il faut reconnaître cependant que celui-ci est opposé à la grâce des anges par le Christ. Voici, en effet, comment il envisage le plan de Dieu :

Après la chute des anges révoltés et la confirmation en grâce des bons anges, il plut à Dieu de créer les hommes pour occuper les places restées libres par suite de la chute des anges. L'homme fut créé droit, mais avec la faculté de perdre la grâce. Volontairement il commit le péché et il aurait été perdu pour l'éternité, sans la grâce de Jésus-Christ. » (De Trinit. lib. un. Cap. IX. — P. L. 65, 505)

Il ne saurait y avoir de doute sur la pensée de S. Fulgence ; car, « lorsque l'Apôtre appelle le Christ 1er *né de toute créature*, par créature il faut entendre, dit-il, celle qui a été réparée et non celle qui a été tirée du néant. »

Voici donc le plan divin, d'après S. Fulgence. Dieu crée les anges auxquels il destine des trônes déterminés. La chute des révoltés laisse vides un certain nombre de ces trônes. Pour les occuper, Dieu crée les hommes ; la chute de ces derniers empêche la réalisation de ses desseins—; et l'homme aurait été puni avec les anges prévaricateurs sans la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ... Et le Verbe s'est fait chair pour servir de médiateur entre Dieu et les hommes (1). »

Aussi, quelque explicite que paraisse le témoignage de S. Fulgence en faveur de la grâce des anges par le Christ,

1. Ergo post lapsum malorum et stabilitatem bonorum (angelorum) placuit omnipotenti Deo aliam condere creaturam rationalem per quam numerus angelorum de cœlo labentium qui perierat suppleretur. Quia voluit (homo) et peccavit, ob hoc etiam merito damnaretur, in perpetuum cum angelis prævaricatoribus puniretur, nisi gratia superveniret per Jesum Christum... Verbum caro factum est qui inter Deum et homines mediatoris fungeretur officio. » (De Trin., lib. I, c. IX. P. L., 65.)

Et si nous nous rappelons que saint Fulgence nous enseigne très expressément que l'homme a été prédestiné à la gloire avant toute prévision de mérites, nous trouverons dans sa doctrine quelque chose qui déconcerte la logique.

En effet, d'après cet auteur, nous avons l'homme prédestiné à la gloire avant toute prévision de mérites et, en même temps, l'homme condamné au malheur éternel, s'il n'est libéré par la grâce du Christ. La prédestination de l'homme comporte donc la grâce du Christ. Mais si celui-ci n'existe qu'à l'occasion du péché, nous aurons l'homme prédestiné à la gloire à l'occasion de son péché... Mais alors, qui est-ce qui lui aura mérité la grâce qu'il devait perdre par le péché ?

sa pensée très clairement formulée est tout autre et les anges n'ont aucun rapport avec le Christ. Et cependant, curieuse conséquence, s'il faut s'en tenir à l'adage « Causa causæ est causa causati », la chute des anges serait la cause première de l'Incarnation, et dès lors, S. Fulgence ne saurait être considéré comme un tenant du thomisme.

§ 3. *S. Grégoire-le-Grand.* — Après S. Fulgence, continue le R. P., les scotistes citent S. Grégoire-le-Grand.

Armons-nous de courage pour voir clair dans cette discussion. Elle me paraît un peu confuse ; en tous cas, elle n'est pas complète chez l'auteur. Nous discuterons d'abord le texte de S. Grégoire qu'il cite, et nous le complèterons ensuite.

1° *Discussion du texte de S. Grégoire.* — Le R. P. se contente d'examiner ce que le S. Docteur dit sur le v. 2 du Ch. II du 1er livre des Rois — et sur le v. 5 du Ch. 40 d'Ézéchiel.

Voici d'abord le texte des Rois : *Neque enim est alius extra te, subauditur, Sanctus.* (I Reg. II. 2.) — « Il y aurait un saint en dehors du Seigneur, si on pouvait arriver à la sainteté sans la grâce du Fils de Dieu. Qui oserait l'affirmer de l'homme, lorsque cela ne conste même pas de l'ange ? — Donc personne n'est comme le Seigneur, puisque un saint n'est tel que par sa grâce...

» Ceci peut encore se rapporter à l'état de justice ; car être du nombre des élus, c'est rester en Dieu par la justice. Et comme le Fils de Dieu est Dieu, personne n'est en dehors de lui ; les élus ne peuvent être qu'en lui. Si on applique ces paroles à la divinité, que ce soit à la condition de tenir compte de l'humanité. Car pour être juste, il faut avoir la foi à l'Incarnation (1). »

1. Extra eum sanctus esset aliquis, si absque dono Unigeniti sanctificationis donum habere potuisset. Sed quis hoc asserere audeat de hominibus, quod de angelis nequaquam constat ? Non est ergo sanctus ut est Dominus :

D'après Suarez, dans ce passage : *Extra eum sanctus esset* etc., S. Grégoire affirme que les anges doivent au Christ leur sanctification, et cela pour deux raisons : 1° parce qu'ils sont du nombre des élus et qu'il n'y a pas d'élus en dehors de lui ; 2° parce qu'il faut entendre aussi bien de l'ange que de l'homme ce que le S. Docteur ajoute qu'il ne faut point séparer l'humanité de la divinité.

« Et, ajoute Suarez, on en trouve la confirmation dans la raison qu'apporte S. Grégoire, c'est que personne ne peut être sauvé sans la foi à l'Incarnation, ce qui s'applique aussi bien à l'ange qu'à l'homme. »

Le raisonnement est clair et paraît des plus fondés. Que répond l'auteur ? — « Oh ! rien de plus facile, dit-il, que de prouver, que S. Grégoire parle ici uniquement de la divinité du Christ. » — Et la preuve ? C'est que l'argument de Suarez n'est guère solide, et cela pour deux raisons : « D'abord, parce qu'on ne saurait prouver que par *élus* il ne faut pas entendre les hommes seulement. »

Il me semble que le R. P. aurait dû prouver que S. Grégoire en parlant d'*élus* ne veut parler que des hommes, et non pas des anges. Il ne le fait pas, et il ne pourrait le faire qu'en apportant un texte explicite du S. Docteur, ou en prouvant que celui-ci ne pensait pas aux anges ou, enfin, que dans ses écrits, rien ne permet d'attribuer aux bons anges ce qualificatif d'*élus*.

Or, en fait de textes, le R. P. n'apporte que son affirmation : « Rien ne prouve que par élus il faut entendre non pas seulement les hommes, mais encore les anges. » Il reste donc son autorité contre l'autorité de Suarez.

quia quisquis potuit sanctus existere, ejus accepit munere ut sanctus esse potuisset.

Potest hoc et ad statum justitiæ pertinere, quia electorum esse, est in Deo per justitiam manere. Et quia Unigenitus Dei Deus est, extra eum non aliquis ; quia nemo nisi in ipso est. Quod si refertur ad divinitatem ejus, ut nequaquam intellectum humanitatis evacuet : quia justus esse non potest qui fidem non habet divinæ Incarnationis (P. L., 79, 66):

Le R. P. ne saurait dire que S. Grégoire ne pensait pas aux anges, puisque celui-ci en parle dans le passage qui nous occupe.

Serait-ce donc que le S. Docteur répugnerait à donner aux anges le qualificatif d'élus ? Mais dans son Homélie VIII[e] sur Ézéchiel il parle, des anges *élus*, qui sont les membres de Notre-Seigneur au ciel, comme les hommes convertis le sont sur la terre.

Il est facile de voir que la réponse du R. P. n'a pas de fondement. Cela ne doit pas échapper à l'auteur, puisqu'il ajoute, et c'est sa seconde raison : « Mais les anges seraient-ils désignés par le mot « élus », qu'on ne prouverait par là qu'une chose, c'est que S. Grégoire pense que la foi à l'Incarnation est en quelque manière nécessaire aux anges.

» Mais le dire, est-ce affirmer nécessairement que le Christ a mérité la grâce aux anges ? (1) »

Quelle est la valeur de cette seconde réponse ?

Concédons que la foi au Christ n'inclut pas nécessairement que la grâce a été méritée par le Christ, bien que cette assertion pourrait donner lieu à discussion. Mais nous pouvons nous demander comment le R. P. peut séparer cette phrase du contexte. Or, le lecteur peut s'en rendre compte, la portée de cette phrase est indiquée par ce qui précède, comme elle précise elle-même le contexte.

Car, d'après S. Grégoire, il ne saurait y avoir sainteté sans don du Fils de Dieu, en qui du reste se trouvent tous les élus ; mais ici, lorsqu'on parle du Fils de Dieu, « il faut se bien garder de mettre de côté son humanité, puisqu'on ne saurait être juste sans la foi à l'Incarnation. »

On voit, dès lors, comment, dans la pensée de S. Gré-

1. Sed difficilem hæc sententia explicationem haudquaquam habet... Argumento utitur (Suarez) quod firmum ad probandum vix esse videtur. Nulla namque ratione demonstrari valet electorum nomine non soles homines intelligi... numquid vero hæc fides angelis necessaria fuisse asseri nequit quin simul affirmetur gratiam angelis ex meritis Christi obtingere ?

goire, la foi à l'Incarnation et la sanctification par le don ou la grâce du Fils de Dieu s'harmonisent ensemble et se complètent mutuellement.

« Mais les scotistes apportent un autre texte de S. Grégoire, continue le R. P. En effet, sur ce texte d'Ézéchiel : *Et ecce murus forinsecus in circuitu domus undique*, le S. Docteur dit : « Et ce mur est tout autour de la maison, parce que le Fils de Dieu qui, au ciel, est force des anges, s'est fait sur la terre rédemption pour les hommes ; pour les anges, il est force pour les empêcher de tomber et, pour nous, il est secours, pour que nous puissions nous relever après la chute (1). »

Ceci, dit le R. P., ne se rapporte pas à la question. Car le Fils de Dieu est force pour les anges, comme Dieu, et non comme homme, puisqu'il s'est fait notre rédemption en prenant la nature humaine et en donnant sa vie. Aussi la grâce des hommes est due aux mérites du Christ, mais non celle des anges. C'est ce que dit Vasquez avec raison. Car, d'après lui, S. Grégoire ne dit pas que le Fils de Dieu s'est fait mur pour les anges, mais bien, qu'il est mur pour eux ; tandis qu'il s'est fait mur pour les hommes par l'Incarnation. Si donc le Fils de Dieu, en tant qu'homme, avait été mur pour les anges, il se serait fait mur pour eux, lorsqu'il s'est fait homme. Dès lors que S. Grégoire dit que le Fils de Dieu a été mur pour les anges, il l'affirme de la divinité (2). »

1. Sed habent quod addant ejusdem Gregorii testimonium : nempe (Hom. 14 in Ezech.) ubi exponens ista C. 40 : Et ecce murus forinsecus in circuitu domûs undique, scribit : Et murus iste undique in circuitu domûs est, quia Unigenitus Patris qui sursum est firmitas angelorum, inferius factus est hominum redemptio, illis fortitudo ne cadant, nobis adjutorium ut surgamus post casum.

2. Atque hæc etiam ad rem non sunt. Est namque Unigenitus Patris firmitas angelorum, sed non ut homo, verum ut Deus est ; ac nostra vicissim factus est redemptio humana assumpta natura mortemque subeundo. Hinc gratia quidem quæ nobis donatur ex Christi merito est, minime autem gratia angelorum. Probandum prorsus est quod de hoc testimonio agens Vasquez notat : Gregorius non dicit, Unigenitum Dei Filium factum fuisse

Dans cette réponse, nous devons examiner séparément ce que dit l'auteur et l'argument de Vasquez qui a toute son approbation.

a) Parce que S. Grégoire dit que le Fils de Dieu *s'est fait* rédemption pour nous, le R. P. conclut qu'il s'est fait homme pour être rédemption et que, dès lors, ce qu'il est pour les anges, il l'est comme Dieu.

Mais quel est le fondement de cette conclusion ? Reposerait-elle sur cette simple similitude : *Homo factus est* et *redemptio factus est* ? Ce ne serait vraiment pas suffisant. — Ou bien, le R. P. identifierait-il Incarnation et Rédemption ? Mais S. Grégoire ne le fait pas et le R. P. ne saurait le lui attribuer. Or, de sa propre autorité, il ne saurait supposer cette identité, lorsqu'il discute avec les scotistes ; car ceux-ci disent, et le R. P. le sait, que le Verbe Incarné, source de grâce pour les anges et pour les hommes, *s'est fait* Rédempteur à cause du péché de l'homme. — Donc identifier Incarnation et Rédemption serait supposer prouvé ce qui est à prouver. Je ne pense pas que le R. P. veuille recourir à un pareil argument, trop mal qualifié en logique.

b) Son raisonnement pourrait être fondé, si la preuve de Vasquez l'était elle-même.

Mais qui ne voit que Vasquez attribue à S. Grégoire tout autre chose que ce qu'il dit ? S. Grégoire ne dit pas que « Le Fils de Dieu, mur de protection pour les anges, s'est fait mur pour les hommes ; » non seulement il ne le dit pas, mais il n'aurait pu le dire sans se contredire. « Le Fils de Dieu, force des anges au ciel, s'est fait rédemption pour les hommes sur la terre » : voilà son affirmation qui

murum angelis, sed esse murum illis, hominibus autem factum fuisse, nempe per assumptionem naturæ humanæ, hoc ipso quod factus est homo; Quare si Unigenitus Dei, secundum quod homo, esset murus angelis, ne caderent, illis etiam factus est deorsum, nempe quum ad terram descendens factus est homo. Quum igitur dicat ipsum murum angelis sursum, aperte indicat secundum divinitatem in cœlis murum esse, non autem fuisse factum per Incarnationem.

cadre avec ce qu'il vient d'écrire. Tandis que si on lui fait dire : « Le Fils de Dieu, mur des anges etc. » on ne trouve plus que contradictions dans l'explication de ce verset d'Ézéchiel. Car S. Grégoire commence par dire ce qu'il faut entendre par ce *mur* et la logique élémentaire demande que, lorsqu'on explique le texte d'un auteur, on laisse aux mots la signification très précise qu'il leur donne. Je m'étonne que ni Vasquez ni le R. P. Stentrup n'aient eu la curiosité de se demander ce que S. Grégoire entendait par ce *mur*. Voici :

« Les Stes Écritures donnent souvent le nom de *mur* au Verbe incarné, parce qu'il sert de rempart et de protection... Et le mur qui doit protéger un édifice se bâtit à l'extérieur et non à l'intérieur. Mais alors, pourquoi prendre la précaution de dire que c'est un mur bâti à l'extérieur, puisqu'on n'élève pas de mur à l'intérieur ? Parce qu'il faut que ce mur, bati à l'extérieur, défende ce qu'il renferme. Mais n'est-ce pas indiquer expressément l'Incarnation du Seigneur ? Car notre mur intérieur est Dieu et notre mur extérieur, le Dieu incarné... Cependant, il faut bien le remarquer, il est dit que ce mur s'élève tout autour de la maison, et la maison de Dieu, ce sont non seulement les anges, mais encore les hommes en qui le Seigneur daigne habiter. Et ce mur est tout autour de la maison, parce que le Fils de Dieu qui est force des anges etc. »

On voit donc que Vasquez, en disant « Le Fils de Dieu, mur des anges au ciel, s'est fait mur pour les hommes », attribue à S. Grégoire le contraire de ce qu'il dit ; car le mur signifie le Verbe incarné (1) — et dès lors qu'il est mur pour les anges, il l'est par l'Incarnation, d'après S. Grégoire. Ainsi le Verbe incarné, mur des anges et des hommes, a

1. Sur ces paroles de Job xxx, 14 : « *Quasi rupto muro et aperta janua irruerunt super me,* » saint Grégoire dit encore : « Quid hoc loco muri nomine nisi Redemptor humani generis appellatur ?... Ipse enim nobis murus est. » (P. L., 76, 169.)

pu se faire rédemption pour l'homme sur la terre, *inferius factus est redemptio.* — Et pour que reste sauve la loyauté de l'illustre théologien, ce qui ne saurait être mis en doute, il faut reconnaître que Vasquez s'est contenté de discuter la phrase objectée *sans lire* le contexte. Le R. P. a fait de même, mis en confiance par la grande autorité de Vasquez.

Les réflexions que nous avons faites permettent-elles cette affirmation de l'auteur : « Rien de plus facile que de prouver que S. Grégoire parle de la divinité, comme source de la grâce des anges. »

2° *Complément du texte de S. Grégoire.*

Voici maintenant d'autres textes de S. Grégoire et dont le R. P. ne parle pas.

A l'homélie IV sur Ézéchiel, le S. Docteur nous dit : « Tous les élus sont membres de notre Rédempteur et notre Rédempteur est la tête de tous les élus (1). »

Il s'agit des anges aussi bien que des hommes. S. Grégoire le dira formellement plus loin, comme nous le verrons : « Au ciel, ses membres sont les anges élus et, sur la terre, les hommes convertis. »

Voici du reste une partie de son exégèse sur le v. 27e du chapitre 1er : « Je vis comme un métal brillant et semblable au feu, tant au dedans qu'au dehors. Depuis les reins jusqu'en haut, et des reins jusqu'en bas, je vis comme un feu qui jetait sa lumière tout autour.

» Pourquoi, se demande S. Grégoire, le médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Jésus-Christ, est-il représenté semblable au feu, tant au dedans qu'autour de lui, depuis les reins jusqu'en haut et depuis les reins jusqu'en bas, comme un feu qui jetait la lumière tout autour ?... Parce que Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre Rédempteur, se fit connaître aux hommes par son humanité, lui qui, con-

1. Electi omnes membra sunt Redemptoris nostri ; ipse autem Redemptor noster est caput omnium electorum (Hom. IV In Ezech., n° 1. P. L., 76, 815.)

nu des anges par sa divinité, réalisa l'Incarnation par sa puissance. Pour nous donc, il resplendit depuis les reins jusqu'en bas, tandis qu'au ciel son feu intérieur brûle des reins jusqu'en haut. En effet, les esprits célestes le voient dans sa divinité et s'embrasent des ardeurs de son amour. Pour nous, qui l'aimons à cause de l'humanité qu'il a prise, nous voyons par le dehors l'éclat de ce feu, retenus que nous sommes dans cette vie mortelle.

» Et parce que au ciel les anges élus sont ses membres, comme les hommes convertis le sont sur la terre, il n'y a qu'un seul homme qui, au dessus des reins, brûle intérieurement et qui, au dessous des reins, répand sa lumière tout autour ; car, par sa divinité, il s'est attiré l'amour de l'ange et, par son humanité, il a rappelé l'homme au désir de son saint amour (1). »

Il s'agit donc, pour les anges et pour les hommes, du Dieu fait homme. — Pour les anges c'est l'Incarnation décrétée, pour les hommes l'Incarnation réalisée. — L'ange, pur esprit, est fait pour contempler la divinité ; l'homme, esprit et matière, a besoin de quelque chose de sensible ; aussi sera-t-il attiré à l'amour, par l'humanité du Verbe Incarné. Mais l'action exercée sur l'ange et sur l'homme, viendra du Rédempteur, dont l'ange et l'homme sont les membres.

1. Quid est quod mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus a lumbis et desuper aspectum ignis intrinsecus per circuitum habere describitur et a lumbis et deorsum speciem ignis splendentis in circuitu ?... Quia Redemptor noster Deus Dominus Jesus Christus per humanitatem suam hominibus innotuit, qui per divinitatem notus angelis et Incarnationem fecit Nobis ergo a lumbis inferius resplendet in circuitu, cujus ignis intrinsecus a lumbis superius ardet in cœlo ; illi cœlestes spiritus eum in divinitate sua conspiciunt et amoris ejus ignibus accenduntur. Nos vero qui hunc ex assumpta humanitate diligimus, adhuc in hac corruptibili vita positi splendorem ignis illius foris habemus.

Et quia ejus membra sunt electi angeli in cœlo, ejus membra sunt conservi homines in terrâ, unus homo est qui et super lumbos ardet intrinsecus et sub lumbis inferius ignis sui splendorem in circuitu emittit, quia et angelos ad amorem suum per divinitatem tenuit, et homines ad sancti ardoris sui desiderium ex humanitate revocavit (Homil. VIII in Ezech. P. L., 76, 815).

S. Grégoire revient souvent sur cette vérité que le Christ et l'Église ne sont qu'une seule personne ; le Christ en est la tête et l'Église en est le corps (1).

Le Christ est encore racine ou fondement de l'Église (2).

Or, nous avons vu comment le S. Docteur affirme, en plusieurs endroits, que les anges et les hommes sont les membres du Rédempteur ; comment il nous dit qu'ils sont tous dans la maison du Seigneur, c'est-à-dire, dans l'Église.

Que pourrait-on désirer de plus explicite ? Et il y a concordance parfaite dans la doctrine de S. Grégoire. Il nous dit, en effet, que le médiateur, en opérant la Rédemption des hommes, avait pour but de réparer les pertes des cohortes angéliques, en remplissant par les hommes les vides laissés par les anges rebelles (3). — Ce serait donc les anges qui seraient l'occasion première pour laquelle le Médiateur se serait fait rédempteur ? Car d'après S. Grégoire, le Verbe Incarné était force ou protection pour les anges. Une partie des esprits célestes est tombée. Les hommes, chargés d'occuper les places restées vides, sont tombés aussi. Alors le Verbe Incarné, qui était mur, s'est fait rédemption, afin que l'homme racheté pût remplacer les anges révoltés. Ainsi, d'après S. Grégoire, la *rédemption* a eu lieu, avant tout, pour que les vides laissés par les anges fussent remplis par les hommes. C'est ce que nous avons vu déjà dans

1. Quia Christum et Ecclesiam unam esse personam crebro jam diximus, illum videlicet hujus corporis caput, hanc autem illius capitis corpus (Moral. lib., XIX, cap. XIV, nº 22. Job. P. L., 76, 110).

2. Quæ videlicet verba (radix mea operta est secus aquas) si ad vocem sanctæ Ecclesiæ ducimus, radix illius ipsa debet Incarnatio Redemptoris intelligi (*Ib.*, cap. XXVIII. P. L., 76, 131).

3. *In præruptis silicibus commoratur* (Job., XXXIX, 28) : In Christo restaurata sunt omnia, quæ in cœlis et quæ in terris. — Qui enim sunt alii prærupti silices, nisi illi fortissimi angelorum chori, qui quamvis non integri sed tamen in proprio statu fixi, cadente cum angelis suis diabolo, remanserunt. Prærupti enim sunt, quia pars eorum cecidit, pars remansit. Qui integri quidem stant per qualitatem meriti, sed per numeri quantitatem prærupti. Hanc præruptionem restituere venit MEDIATOR ut, redempto humano genere, illa angelica damna sarciret (Moral., lib. XXXI, cap. XLIX-99).

S. Fulgence, mais avec l'illogisme de l'Incarnation dépendant du péché.

§ 4. *S. Cyrille d'Alexandrie* — : « Il est véridique S. Jean qui dit : « Nous avons tous reçu de sa plénitude ; car la création universelle visible et invisible participe au Christ. Les anges et les archanges et toutes ces natures qui sont au-dessus de nous, enfin les chérubins eux-mêmes ne sont pas saints autrement que par le Christ, dans le S. Esprit, car il est l'autel et le parfum et le Grand Prêtre, comme il est aussi le sang pour la rémission des péchés. »

L'auteur trouve que ce passage perd toute sa force démonstrative parce qu'il est précédé de ces mots : « Celui qui est mort une fois, le Christ, c'est-à-dire, le Saint des Saints qui existait comme Dieu. Il est véridique S. Jean qui a dit etc. (1) »

« Donc, conclut le R. P. avec Vasquez, S. Cyrille enseigne dans ce passage que le Christ, comme Dieu, est l'auteur de toute sainteté dans toutes les créatures, et il n'enseigne pas autre chose. »

Ainsi, parce que S. Cyrille nous dit que le Christ existait comme Dieu de toute éternité, ces paroles : « Nous avons tous reçu de sa plénitude », doivent signifier que le Christ, comme Dieu, est l'auteur de toute sanctification ?

Mais S. Cyrille avait une raison pressante de profiter de toutes les occasions pour affirmer la divinité du Christ, puisqu'il combattait les Ariens qui niaient la divinité du Verbe.

De plus, il est facile de s'en rendre compte, le rappel à la divinité n'est, dans le texte de S. Cyrille, qu'une concordance avec le texte sacré.

De fait, S. Jean nous rapporte le témoignage du Précur-

1. Sed prænotaverat : « Eum qui semel mortuus est, Christum, intellige Sanctum sanctorum existentem ut Deum. Verax est enim Joannes, etc... Ita Christus ut Deus est, totius sanctitatis quæ in creaturis conspicitur auctorem esse, et aliud nihil, hoc loco docet Cyrillus. »

seur : « *Qui post me venturus est, ante me factus est : quia prior me erat. Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus* » (I, 15-16) — Est-ce que les paroles de S. Cyrille ne sont pas comme l'explication de ce passage *ante me factus est?* Comme Dieu, le Christ existait avant le Précurseur. Or, cette plénitude dont nous avons tous reçu doit s'expliquer par les paroles de l'Apôtre qui précèdent : *Vidimus gloriam ejus, gloriam Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* (I. 14.)

Le plenum gratiæ veut-il dire que le Christ, comme Dieu, est l'auteur de la grâce ? — Il signifie, d'après les commentateurs, que le Christ est plein de grâce, non comme particulier, mais comme tête, donc plein de grâce pour nous, pour tous les hommes, pour toutes les créatures.

S'il fallait donner aux paroles de S. Cyrille le sens indiqué par le R. P., il faudrait trouver le même sens dans les Versets 14, 15, 16, du chapitre 1er de S. Jean.

Mais commentons S. Cyrille par lui-même. Si, dans ce passage, le S. Docteur veut dire qu'il s'agit du Christ comme Dieu, comment peut-il conclure : « *Ipse igitur est Altare, ipse thymiama, summusque Sacerdos ; ipse idem Sanguis purgationis peccatorum.* » — *Altare* peut indiquer la divinité, soit ; mais tout le reste doit s'appliquer à l'humanité.

Et puis, ce n'est pas dans ce seul passage que S. Cyrille a donné son sentiment. Il attribue à Marie la victoire sur le diable et son expulsion du Ciel. A plus forte raison au Christ, dirons-nous.

Ajoutons que S. Cyrille est formellement pour la Primauté du Christ : « Ainsi le Créateur de toutes choses, avant que fût le monde, a établi le Christ comme fondement de notre vie surnaturelle, afin que, s'il nous arrivait de la perdre, nous pussions la retrouver dans le même Christ. » — Ce n'est donc pas en prévision de la Rédemption que Dieu a voulu l'Incarnation, d'après S. Cyrille.

Il nous dit clairement que la grâce d'Adam innocent venait du Christ. Or, tous les thomistes concèdent que, si

Adam innocent a reçu la grâce du Christ, il n'y a nulle difficulté à attribuer au Sauveur la grâce des anges.

Tout nous fait donc un devoir de laisser au passage de S. Cyrille le sens naturel, et l'ensemble de ses œuvres nous montre que le grand Docteur enseigne que les anges doivent la grâce aux mérites du Christ.

§ 5. *S. Bernard* : — « Il n'y a qu'un même Sauveur et pour l'ange et pour l'homme. L'ange a été sauvé au commencement de la création et l'homme à l'Incarnation. (1) (Serm. 22 in Cant. et Serm. I de Cir.)

Voici l'explication du R. P. : « On ne saurait alléguer S. Bernard en faveur de cette opinion, avoue ingénument Suarez. Car, dit-il, le sens de S. Bernard est tout autre. Il est manifeste qu'il parle du Christ comme Dieu, comme Verbe du Père, et comme ayant opéré la grâce et la gloire dans les anges avant qu'il fût homme. » — « Supposez, ajoute le R. P. que, d'après S. Bernard, les anges aient reçu la grâce du Christ ; comment pourrait-il dire que le Christ a été le Sauveur des anges dès le commencement de la création, et de l'homme à l'Incarnation ? Il eut dit certainement que le Christ a été le Sauveur de l'homme et de l'ange, dès le commencement. »

Voici une première réponse à la difficulté : Si le Christ avait été Sauveur pour l'homme comme pour l'ange, il l'aurait été dès le commencement. Mais il a été de plus Rédempteur, à cause du péché de l'homme. Celui-ci, à l'exemple de l'ange, était destiné à entrer au ciel après son épreuve sur la terre. Mais ayant dû être racheté, il s'est trouvé retardé dans la possession du bonheur jusqu'à l'entrée du Sauveur au Ciel. C'est pour cela que S. Bernard peut dire que le Christ a été Sauveur des anges dès le commencement, et des hommes à l'Incarnation.

Ce qu'il dit de la grâce et du libre arbitre doit confirmer

1. Idem quippe et Angeli Salvator et hominis ; sed hominis ab Incarnatione, angeli ab initio creaturæ (P. L., 183, 133).

l'explication que nous venons de donner : « Nous avons été créés dans le Christ ; nous sommes rachetés par le Christ et, avec le Christ, nous serons consommés dans la gloire. (1) »

Si nous n'avions pas eu besoin de Rédemption, nous aurions eu le Christ pour Sauveur, dès le commencement.

Dans ces paroles nous voyons encore que le péché n'est point la cause de l'Incarnation, puisque, avant d'être réformés dans le Christ, nous sommes créés en lui.

Cependant pour que le lecteur puisse se rendre compte par lui-même de la pensée de S. Bernard, nous donnons le passage tout entier du Sermon XXII[e] sur le Cantique des Cantiques :

« De même donc que le Verbe était au commencement, mais n'était qu'en Dieu et qu'il a été fait, lorsqu'il a commencé d'être parmi les hommes, ainsi il était Sagesse, Justice, Sanctification et Rédemption au commencement, mais pour les anges. Et afin qu'il le fût aussi pour les hommes, le Père l'a fait toutes ces choses. Et il le fit, parce qu'il est le Père ; car l'Apôtre a dit : « Celui qui a été fait sagesse pour nous. » (I Cor. I. 30). Il ne dit pas simplement « qui a été fait sagesse », mais « qui a été fait sagesse pour nous » ; parce qu'il l'était pour les anges, il l'est aussi devenu pour nous.

» Mais je ne vois pas, direz-vous, comment il a été rédemption pour les anges. Car, il semble qu'on ne trouve en nul endroit de l'Écriture, qu'ils aient jamais été captifs du péché ou sujets à la mort, pour avoir eu besoin de rédemption, excepté seulement ceux qui, par leur orgueil, tombant d'une chute sans remède, n'ont point mérité d'être rachetés. Si donc les anges n'ont jamais été rachetés, les uns n'en ayant pas besoin, et les autres ne le méritant pas ; ceux-là, parce qu'ils ne sont point tombés, et ceux-ci, parce que leur peine est sans ressource, comment dites-vous que

1. Primo namque in Christo creati sumus in libertatem voluntatis ; secundo reformamur per Christum in spiritu libertatis ; cum Christo deinde consummandi in statum æternitatis (P. Lat. 182, 1027).

Notre-Seigneur Jésus-Christ a été rédemption pour eux ? — Le voici en deux mots : Celui qui a relevé l'homme qui était tombé, a donné à l'ange qui était demeuré debout, la grâce de ne point tomber ; il a délivré l'un de la captivité et empêché l'autre d'y tomber. Voilà comment il a été également la rédemption de tous les deux : de l'un parce qu'il l'a tiré de l'esclavage ; de l'autre parce qu'il l'a préservé d'y tomber. Il est donc clair que le Seigneur Jésus-Christ a été pour eux justice, sagesse et sanctification. »

Au sermon XXVII^e^ sur le Cant. des Cantiques, S. Bernard nous dit : « De même qu'il plut au Seigneur de ne former qu'un seul troupeau pour qu'il n'y eut qu'un seul bercail et un seul pasteur, ainsi il eut pour agréable de ne former qu'une seule Église en unissant les hommes à la multitude des anges qui, dès le principe, lui étaient unis en qualité d'épouse. Ainsi il n'y eut qu'un Époux, Jésus, et une seule Épouse, l'Église. »

D'après le S. Docteur encore, l'Incarnation fut révélée aux anges pendant qu'ils étaient dans la voie, et Lucifer désira l'union hypostatique. (Cf. Epist. ad Hugonem de S. Victore, de Baptismo C. V. et Sermo III in Dom. I novemb.)

On ne saurait douter de la pensée de S. Bernard.

Il nous enseigne manifestement que les anges ont reçu la grâce du Verbe Incarné.

§. 6. *S. Augustin.* — Voici deux témoignages, continue le R. P. Stentrup, l'un de S. Augustin et l'autre de S. Hippolyte de Porto, que l'on ne cite pas habituellement et qui sont plus difficiles (obscurs ?) (1).

« Le Christ, dit S. Augustin, est la sagesse de Dieu, et, soit dans les esprits angéliques, soit dans les âmes, il n'y a de sagesse qu'autant qu'ils participent à cette Sagesse. — Et voici de quelle façon la Providence divine pourvut aux besoins des hommes tout absorbés par les choses passa-

1. Sunt adhuc testimonia vulgo præteriri solita, quæ difficiliora sunt, unum Augustini, alterum Hippolyti Portuensis.

gères de ce monde: La Sagesse divine s'unirait dans l'unité de personne l'humanité, dans laquelle elle pourrait naître, vivre, mourir, et ressusciter dans le temps, ne laissant que des exemples salutaires dans ses paroles, dans ses actions, dans sa patience et sa soumission. Il serait ainsi pour les hommes un modèle de retour à Dieu, et pour les anges, un modèle de fidélité (1). »

Comment expliquer S. Augustin en enlevant à ses paroles tout ce qui est favorable à la Primauté du Christ ? — Il ne faut pas l'oublier, en effet, c'est le but de tous les efforts que nous constatons. Si la Sagesse incarnée est, comme telle, un modèle de persévérance pour les anges, l'Incarnation ne saurait dépendre du péché de l'homme, à moins de déclarer que les anges en dépendent aussi.

L'Incarnation indépendante du péché : voilà ce qu'on ne saurait admettre. Il faudra donc, à tout prix, expliquer S. Augustin. — Voici le sens que Pétau donne à ce passage et notre auteur s'empresse d'embrasser son opinion.

« On ne peut attribuer au S. Docteur la folie enseignée par Origène, que les anges ne sont pas encore arrivés au terme. En effet, si, par l'Incarnation, la Sagesse est devenue un modèle de persévérance pour les anges, c'est que ceux-ci n'étaient pas encore confirmés en grâce au moment de l'Incarnation. Il ne reste donc qu'une explication de S. Augustin : Les anges déjà confirmés en grâce ont été affermis encore par les exemples du Christ. Pleins d'admiration à la vue de son humilité profonde et de son ardent amour pour Dieu, ils furent éclairés de nouvelles lumières extra-

1. Aug. (De consensu Evangelist., c. 35) hæc habet : Quapropter quum ipse sit Christus sapientia Dei, per quem creata sunt omnia, quumque nullæ mentes rationales, sive angelorum sive hominum, nisi participatione ipsius sapientes fiant... consultum est divina providentia mortalibus, quorum temporalis vita in rebus orientibus et occidentibus occupata tenebatur, ut eadem ipsa Dei Sapientia ad unitatem personæ suæ homine assumpto, in quo temporaliter nasceretur, viveret, moreretur, resurgeret, congrua saluti nostræ dicendo et faciendo, patiendo et sustinendo, fieret et deorsum hominibus exemplo redeundi et eis, qui sursum sunt, exemplo manendi.

ordinaires, qui excitèrent en eux des mouvements impétueux d'amour et un ardent désir de plaire à Dieu. C'est ainsi qu'on dit que les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs, les purifient et les perfectionnent, comme nous l'avons dit, non pas qu'il y ait ténèbres ou hésitation dans les anges inférieurs, mais parce qu'ils reçoivent accroissement de lumière et d'amour (1). »

Nous pouvons demander à Pétau et, par le fait, à l'auteur que nous étudions, si la vie du Rédempteur, détaillée à l'avance par les prophètes, n'a pas servi de modèle de conversion aux hommes qui ont précédé la venue du Rédempteur. Si l'on ne peut en douter, pourquoi sa vie, révélée aux anges, ne leur aurait-elle pas servi de modèle de persévérance ?

C'est ce que dit S. Augustin. Et s'il avait voulu dire que « le Christ avait porté les anges confirmés en grâce à un amour plus ardent, à un désir plus profond de plaire à Dieu », il l'aurait dit en propres termes. Mais ce que ses paroles signifient est tout différent. D'après lui, le Christ influe sur l'homme, pour le convertir, et sur l'ange, pour le faire persévérer ; l'un et l'autre sont dans la voie.

Nous pouvons nous demander encore si « ces mouvements impétueux d'amour et ce désir ardent de plaire à Dieu » ne constituent pas une augmentation de béatitude ? Mais la béatitude essentielle peut-elle augmenter au ciel ? Sans doute le Maître des Sentences l'a dit, mais l'enseignement commun est contre lui.

Enfin, ce n'est pas seulement dans le passage cité, que S. Augustin a parlé de la grâce des anges. On peut voir

1. Restat ergo ut ideo in suscepta bona voluntate Christi exemplo dicat angelos fuisse confirmatos, quod illius tanta demissione et in Deum flagrantissimi amoris ac devotionis stupefacti, nova et extraordinaria luce collustrati sunt, quæ mirificum in illis amoris impetum et Deo placendi studium excitavit. Quo sensu inferioris ordinis angelos a superioribus illuminari atque etiam purgari perficique suo loco demonstravimus ; non quod caliginis aliquid aut titubationis beatæ illæ mentes admitterent, sed quod novam accessionem lucis amorisque caperent.

plus haut, p. 30, ce qu'il a dit sur cette question et sur celle de la Primauté du Christ. Car ces questions sont connexes et se confirment mutuellement.

§ 7. *S. Hippolyte de Porto*—Il parle ainsi, d'après un fragment recueilli par Anastase : « Dieu s'est fait homme afin de racheter le genre humain par ses souffrances et de le ramener à sa vie bienheureuse par les miracles que la divinité devait opérer par l'humanité, comme aussi afin de fixer à jamais dans l'amour les cohortes angéliques du Ciel (1). »

« Je ne saurais comprendre S. Hippolyte autrement que S. Augustin, dit Pétau, cité par le R. P. Car, pour S. Hippolyte, le Verbe s'est fait chair pour confirmer les chœurs angéliques, c'est-à-dire, pour les exciter à un amour de Dieu plus ardent et à un désir plus profond de le servir (2). »

Ainsi donc, S. Hippolyte dit : « Par l'Incarnation les anges sont rendus immuables dans l'amour. » Pétau lui fait dire : « Par l'Incarnation les anges, déjà immuables dans l'amour, sont excités à une ferveur plus grande. » Pourquoi ? Serait-ce parce que dans les œuvres du grand évêque il y aurait des assertions qui seraient en contradiction avec le sens naturel de ces paroles ? Pétau ne le dit pas et pour cause. Car sur ce point de doctrine, tout concorde dans les écrits que nous possédons.

En effet, S. Hippolyte nous dit que le Christ est l'arbre de vie, donc figuré à l'état d'innocence et indépendamment du péché ;

Il distingue, comme les Pères de son époque, le Verbe

1. Nam propterea homo factus est universorum Deus, ut patibili carne patiens totum nostrum peccato venditum redimeret genus, atque ut impatibili divinitate per carnem miracula faciens ad incorruptam suam et beatam vitam reduceret, necnon uti sanctos illos ordines qui in cœlo sunt intelligibilium substantiarum, ad immutabilitatem firmaret.

2. Nec aliter Hippolytum (quam Augustinum) intellexerim dum propterea carnem suscepisse Verbum asserit, ut cœlestes ordines ad immutabilitatem firmaret, nempe ut ad vehementiorem dilectionem Dei et obsequendi desiderium incitaret.

immanent ou éternel et le Verbe proféré ou incarnation décrétée, comme instrument de création, comme moyen pour rendre Dieu visible à la créature, enfin comme source de salut (1) ;

Il nous dit même que le Verbe ne devait être complètement Fils de Dieu que par l'union hypostatique.

Dans ce même fragment du chapitre VIII, déjà cité, S. Hippolyte revient sur la même idée : « Si l'on veut confesser la vérité, il faut croire que le Créateur de l'univers a pris la nature humaine dans le sein de la Vierge Marie pour nous sauver et pour fixer dans l'immutabilité *l'universalité* des êtres (2). »

Ce sont toujours les deux effets de l'Incarnation, effets tout naturels dans la doctrine de S. Hippolyte, puisque pour lui le décret de l'Incarnation précède tout autre décret.

On voit ce que sont devenues les différentes explications fournies ou acceptées par le R. P. Mises en face des paroles et du contexte cités, comme aussi de leurs affirmations diverses, elles ne résistent pas à l'examen, me semble-t-il du moins. Sur les 6 auteurs que nous avons étudiés, cinq continuent à former faisceau avec tous ceux qui, à travers les siècles, affirment que les anges ont reçu la grâce du Christ. Qu'on se rappelle les deux affirmations du R. P. que nous avons reproduites au commencement de cette discussion.

Le lecteur l'a remarqué, S. Bernard, au XII^e^ siècle, fait écho à la parole de S. Hippolyte au II^e^ siècle. De part et d'autre, c'est la même pensée : Celui qui a racheté l'homme

1. Contra hæresim Noeti, x : « Nihil erat præter ipsum (Deum) ipse solus, multus erat. Nec enim sine ratione, sine sapientia, sine potentia, sine consilio... Quando voluit et quomodo voluit ostendit Verbum suum temporibus apud eum definitis... Eorum autem quæ facta sunt ducem, consiliarium et operarium generabat Verbum... Et qui prius ipsi tantum erat visibilis, mundo autem invisibilis, hunc visibilem facit, ut mundus, cum eum qui apparuit videret, salvus fieret. »

2. Pie confitetur credens, quia propter salutem nostram et ut ad inconvertibilitatem ligaret universitatem, universorum conditor ex sanctissima semper Virgine... factus est homo.

a sauvé l'ange, « en l'empêchant de tomber, » dit S. Bernard; « en le fixant dans le bien », avait dit S. Hippolyte. — C'est la même pensée dans S. Augustin et dans S. Grégoire.

A cela on dit : Oui, le Christ a racheté l'homme, en tant que Verbe Incarné ; mais il a sanctifié l'ange, en tant que Verbe.

Il est facile de voir, il me semble, que rien dans le texte n'autorise cette distinction et que tout la condamne, au contraire, dans le contexte et dans la doctrine générale des Pères cités.

Il y a plus ; si ce que dit le R. P. était fondé, il faudrait constater une contradiction flagrante entre les Pères cités et les autres Pères qui ont parlé de la sanctification des anges. Qu'on en juge :

Tous ceux qui ne croient pas en Notre-Seigneur Jésus-Christ, seront jugés, les anges comme les hommes. — (S. Ignace d'Antioche). (Donc les anges rebelles n'ont pas cru en Notre-Seigneur Jésus-Christ).

Aucun des anges ne peut arriver à Dieu que par le Fils de Dieu fait homme. — (Hermas.)

L'âme de Jésus l'emporte sur les anges, puisque c'est par sa médiation qu'ils ont reçu la grâce du don divin. — (Origène.)

Par la vertu du sang de Jésus le salut est assuré aux anges. — (S. Athanase.)

Le sang du Christ a profité non seulement aux hommes mais encore aux anges, qui, sans lui, étaient vides de tout bien. — (S. Jérome.)

Les anges et les hommes n'ont qu'une seule tête, le Christ dans son humanité. — (S. J. Chrysostome).

Il n'y a qu'un seul Dieu et qu'un seul médiateur pour les hommes et pour les anges, Jésus-Christ. — (Eusèbe Pamphile).

Dieu a pris chair pour que les anges et les hommes pussent participer à la vie divine. — (S. Macaire etc. etc.)

Qui oserait dire que, dans ces diverses propositions, il s'agit du Verbe seulement ?

Concluons donc qu'il y a concordance parmi les Pères et que la distinction du R. P. Stentrup n'a pas de fondement.

Le R. P. Pesch peut-il maintenir que « le R. P. Stentrup prouve que les adversaires (les scotistes) ne peuvent apporter aucun argument sérieux ? »

CHAPITRE VII

M. Tanquerey, S. S. (1).

M. Tanquerey ne consacre qu'une scholie au motif de l'Incarnation. C'est du reste largement suffisant. La question, comme il la traite, n'en demande pas davantage.

D'après les thomistes, dit-il, et beaucoup de théologiens d'autres écoles (quelles sont ces écoles ?), la Rédemption est le motif unique de l'Incarnation.

D'après les scotistes, — et ici nous citons textuellement, tant l'affirmation sort de l'ordinaire, — « Dieu a décrété l'Incarnation pour compléter et parfaire la création (2). »

Puis il ajoute : « L'opinion de Suarez ne diffère pas essentiellement de celle de Scot. Suarez, en effet, reconnaît un double motif à l'Incarnation : la perfection de l'univers et la Rédemption. »

Une des qualités d'un manuel de théologie doit être, semble-t-il, de reproduire exactement, *objectivement*, comme on dit, les diverses opinions qu'il relate. Trouvons-nous ici cette reproduction fidèle ? Scot et Suarez seraient bien embarrassés pour y reconnaître leurs systèmes.

Scot et les scotistes, après lui, disent que le Christ a été prédestiné avant toute créature. M. Tanquerey leur fait dire

1. Synopsis Theol. Dogm. Spec., t. I : De myst. Red., cap. III, n° 247 (1904).

2. Juxta scotistas motivum illud fuit excellentia et complementum universi, eo sensu quod Deus decreverit Incarnationem ad complendam et perficiendam creationem.

le contraire. Car l'Incarnation voulue comme complément et perfectionnement de l'univers, c'est l'Incarnation décrétée après la créature ; on ne complète que ce qui existe déjà.

Les deux positions se ressemblent donc comme *oui* et *non* ; et ce n'est pas chez les scotistes que M. Tanquerey a puisé ses renseignements.

A qui donc s'est-il adressé ? On serait tenté de croire qu'il s'est contenté de consulter Suarez, si d'autre part, il ne déformait pas le savant auteur. Qu'on en juge :

Dans son traité *de Incarnatione* (q. I, art. IV, disp. V, Sect. IV, 2, 3, 4), Suarez tire, pour ainsi dire, les conclusions de sa longue dissertation sur le motif de l'Incarnation. Il nous présente 3 opinions : Voici en quels termes :

« Prima sententia... affirmat primam rationem quæ movit Deum ad volendam incarnationem... fuisse remedium peccati... Hæc existimatur esse D. Thomæ.

» Secunda sententia dicit Deum per se primo voluisse hoc mysterium propter se ipsum, et propter ejus excellentiam, et ad universi complementum... Hanc tenent...Scotus et alii...(1)

» Tertia sententia media esse potest, quæ utramque positam quodammodo amplectatur, et primam rationem volendi hoc mysterium esse dicat, tam excellentiam ipsius mysterii, quam nostram redemptionem. ».

C'est cette 3e opinion qu'embrasse Suarez et qu'on appelle *opinion moyenne*, nom qui dit bien le but que l'auteur s'est proposé. Il ne veut pas cependant, il faut bien le remarquer, que ces deux motifs puissent être considérés comme les éléments d'un motif total. Au nº 7, il nous dit « Le motif ou cause finale de l'Incarnation n'est pas unique :

1. Si M. Tanquerey a puisé dans Suarez les renseignements sur le système de Scot, il faut avouer qu'il n'a pas été heureux dans le choix qu'il fait du motif ou élément de motif que Suarez attribue à Scot. Gloire de Dieu, excellence du mystère, perfection de l'univers : tels sont, d'après Suarez, les éléments qui constituent le motif scotiste de l'Incarnation. Parmi ces éléments, « la perfection de l'univers » est inconciliable avec le motif de Scot ; tandis que les deux premiers, encore qu'il ne les indique pas, pourraient s'adapter à son système.

elle est multiple ; ces causes ne sont pas partielles, constituant un motif unique, mais elles sont totales. »

On le voit, l'opinion que M. Tanquerey attribue à Suarez n'a rien de commun avec l'*opinion moyenne*. Elle pourrait parfaitement s'adapter à l'opinion thomiste. « L'Incarnation voulue comme perfection du monde » ajoute seulement une nuance à « l'Incarnation voulue pour racheter l'homme. »

Concluons : M. Tanquerey attribue à Scot le contraire de ce qu'il dit, et il déforme complètement le système de Suarez.

Si, après cela, dans les nombreux Séminaires où M. Tanquerey fait autorité, professeurs et élèves ne voient pas clair dans cette question du motif de l'Incarnation, c'est qu'il faut désespérer de la clairvoyance humaine !

M. Tanquerey donne pour l'opinion thomiste les preuves ordinaires :

1° Lorsque l'Écriture parle du motif de l'Incarnation, c'est toujours pour affirmer simplement que le Christ est venu pour racheter l'homme ;

2° Les Pères le disent formellement. — Et il cite S. Irénée, S. Athanase — et il renvoie à Pétau et Stentrup pour les autres Pères.

Il prouve encore par le texte du symbole « Propter nos homines », et par celui de la liturgie (1).

Nous avons déjà répondu à tout ce qui précède. Cependant M. Tanquerey, tenant sans doute à rendre plus probant l'argument tiré de « O felix culpa ! », s'expose à le déformer. Voici comment il argumente : « Si le Verbe avait dû s'incarner lors même qu'Adam n'eût pas péché, il est certain qu'on ne pourrait dire de ce péché, ni qu'il est nécessaire, ni qu'il constitue une faute heureuse, ni même qu'il est la cause occasionnelle de l'Incarnation (2). »

1. O certe necessarium Adæ peccatum quod morte Christi deletum est; O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit redemptorem.

2. Atqui si Verbum incarnatum fuisset, etiam Adamo non peccante, Adæ peccatum non posset certo vocari necessarium, aut felix culpa, nec dici causa occasionalis Christi adventûs.

Faut-il prendre cet argument à la lettre ? Mais alors, puisque le péché est *nécessaire*, sans le péché, l'Incarnation ne pouvait pas avoir lieu ? Par quelle impossibilité, la bonté divine aurait-elle été enchaînée ? Sans le péché, impossible d'avoir un Rédempteur, c'est certain ; absolument comme pour qu'un passant charitable vous relève, il faut que vous commenciez par tomber. Mais pourriez-vous dire que votre chute soit nécessaire pour qu'existe celui qui vous relève ? Oui, sans doute, si Dieu vous a révélé que ce passant n'a été fait que pour cela. Mais c'est précisément ce qui est en question pour le Christ.

Ou bien, M. Tanquerey avance une erreur en disant que sans le péché, l'Incarnation n'était pas possible, ou bien il se contente de faire un cercle vicieux.

Voici comment l'auteur combat les scotistes :

« 1° Le texte des Proverbes doit s'appliquer à la Sagesse incréée. A peu près tous les commentateurs sont d'accord sur ce point aujourd'hui ;

» 2° Les Pères ne sont pas favorables. — Car, dit-il, la principale autorité qu'allèguent les scotistes est S. Cyrille d'Alexandrie. « Si Dieu a produit son Fils pour nous créer ensuite, le Fils aura été fait pour nous et non pas nous pour lui. Pourquoi ne nous rendrait-il pas grâce, puisqu'il nous devrait l'existence ? »

Rappelons ce que nous avons dit déjà, que ce n'est point là l'argument premier tiré de S. Cyrille. Les scotistes s'en servent pour illustrer cette preuve de raison : *Il ne convient pas de dire qu'un être a été produit à cause d'un être moindre* (S. Th. II D, 15. q. a. 1) (1).

Est-ce que cette parole du docteur Angélique n'est pas la conclusion de ce que dit S. Cyrille d'Alexandrie ? Admettons toute la différence qu'on voudra entre « le Verbe

1. Cf. Henno, Tract. de Inc. D. 1, q. 6a : Saint Grégoire de Nazianze a dit : Quidquid alicujus rei causâ factum est, abjectius est eo propter quod factum est (Oratio 3a Theolog.)

fait pour nous » et « le Christ fait pour nous » ; il n'en est pas moins vrai que nous restons toujours moindres que le Christ, et que la règle de convenance de S. Thomas s'applique à notre cas, comme aussi les paroles de S. Cyrille.

Nous avons prouvé, plus haut, combien il est erroné de dire que la Primauté du Christ n'a pas d'autre témoin dans la Tradition que S. Cyrille ni, dans S. Cyrille, d'autres preuves que celle citée ici.

Nous avons démontré aussi que le passage du S. Docteur, que M. Tanquerey objecte à la suite des thomistes, demande nécessairement la distinction de chair passible et impassible.

Ajoutons que M. Tanquerey se montre cajétanien dans la réponse à cette objection : « Un être ne peut être voulu pour un être moins parfait. Or le Christ est plus parfait que les hommes. Donc. »

Voici la réponse de M. Tanquerey : « Le Christ a pu être ordonné à notre rédemption comme à une fin intermédiaire, c'est ainsi que les anges, bien que plus parfaits, sont cependant destinés à nous garder. Car ce n'est pas là leur fin dernière, mais leur fin intermédiaire. Sans doute, le péché a été permis avant l'Incarnation, comme sa cause occasionnelle ; cependant le Christ est avant toute créature dans l'ordre de cause efficiente, formelle et finale ; car il est l'auteur de notre salut, l'exemplaire de notre justification et la fin vers laquelle nous devons tendre (1). »

D'après M. Tanquerey, puisque les anges, plus parfaits que nous, sont cependant ordonnés à notre service, rien n'empêche le Christ d'être ordonné à notre rédemption.

1. Respondendum est Christum potuisse quidem ordinari ad nos redimendos tanquam ad finem intermedium. Ita etiam Angeli, quamvis sint nobis perfectiores, ad nos custodiendos a Deo ordinantur ; quia talis finis non est eorum finis ultimus, sed solum intermedius. Quamvis autem peccatum fuerit permissum prius Incarnatione, per modum causæ occasionalis, Christus prior omnino est in triplici ordine causæ efficientis, formalis et finalis, nam ipse est auctor salutis nostræ, exemplar nostræ justificationis, ac finis ad quem tendere debemus. — *C'est la reproduction à peu près textuelle du Cardinal Billot,* excepté cette fin vers laquelle nous devons tendre

Pas de doute à cela. Personne n'a jamais nié qu'il ne pût découler du Christ une très grande utilité pour les créatures. Mais l'exemple des anges qui sert de fondement à l'argument, ne peut valoir qu'autant qu'on peut dire : « Les anges n'auraient pas été créés s'ils n'avaient pas eu l'homme à garder ». Il s'agit, en effet, de prouver que le Verbe ne se serait pas incarné, s'il n'avait pas eu l'homme à racheter. M. Tanquerey peut-il affirmer que l'existence des anges dépend de leur office auprès des hommes ?

Et pourtant, si les anges peuvent servir de comparaison, il doit en être ainsi et dès lors, le service à nous rendre n'est pas pour eux une fin médiate ; c'est bel et bien leur cause finale, comme la rédemption pour le Christ.

M. Tanquerey devrait aussi nous expliquer comment sa cause occasionnelle, la dernière dans l'échelle des causes, moindre donc que la cause matérielle, que les cajétaniens emploient à sa place, peut commander toutes les autres causes. La cause finale, disent les philosophes, fait agir la cause efficiente. Elle est *causa causarum*. D'après M. Tanquerey, ils se trompent grandement ; car c'est la cause occasionnelle qui met tout en branle.

Enfin M. Tanquerey modifie la manière de procéder des cajétaniens. Il ne considère que l'ordre surnaturel, en disant que le Christ est cause finale, parce que nous devons *tendre vers lui*. Ce n'est pas la notion de cause finale. Car le Christ est cause finale, parce que la création a été faite pour lui. Et c'est pour échapper aux exigences de cette vérité, trop évidente d'après l'Écriture et les Pères pour être niée, que Cajétan a dû inventer son système. La réponse de M. Tanquerey laisse subsister toute la difficulté et elle s'embarrasse de toutes les impossibilités du cajétanisme

Cette scholie de M. Tanquerey n'est donc qu'une déformation générale de la question du motif de l'Incarnation.

CHAPITRE VIII

M. Sauvé, S. S.

Un auteur de grande piété, et très justement apprécié, fait du motif de l'Incarnation une exposition qui ne nous paraît pas conforme aux différentes opinions reconnues dans l'École. Nous voulons parler de M. Sauvé. Ses œuvres sont lues surtout par le clergé et par les âmes pieuses à l'intelligence plus développée, et c'est ce qui fait regretter que l'auteur n'ait pas apporté à l'examen de cette question une attention assez avertie.

Voici ce qu'il dit dans une note de « Jésus Intime,» 1er vol. 2e Élévation. — IV. *L'Incarnation et le monde* :

« Quand on étudie très sérieusement la question du motif de l'Incarnation, on la trouve bien complexe. Il nous semble qu'on y peut distinguer 4 systèmes principaux : 1° Une partie de l'École thomiste, et S. Thomas, il nous semble, conçoit le décret de l'Incarnation de cette manière très simple, grande et hardie : Dieu de toute éternité a vu et visé l'Incarnation telle que nous la voyons, sous la forme de rédemption et donc impliquant la permission du péché. Jésus Rédempteur a été le 1er prédestiné ; et en vue de Jésus Rédempteur, Dieu a créé le monde, créé et sanctifié et glorifié les anges. L'influence finale de Notre-Seigneur a remonté jusqu'à l'homme innocent, jusqu'aux anges, jusqu'à la création.

» Dans cette conception se trouve parfaitement vérifiées deux catégories de textes de la Ste Écriture et de la Tradition : et ceux qui nous enseignent que le Fils de Dieu est venu en ce monde pour sauver les pécheurs, et ceux qui nous disent que toutes choses ont été faites et demeurent constituées en Jésus-Christ.

» 2° Suarez a trouvé cette conception bien hardie, puisque le péché y est prévu, pour ainsi parler, *a priori*. Et voici

comment il en a corrigé la hardiesse : un seul décret, comme dans la conception précédente, mais qui a, sous la gloire de Dieu, deux motifs prochains immédiats et suffisants : a) un motif absolu : la gloire du Fils de Dieu et la perfection du monde ; et en vertu de ce motif absolu, l'Incarnation aura lieu si l'homme ne succombe pas au péché ; b) un motif hypothétique : le salut de l'homme pécheur. Si l'homme pèche, l'Incarnation se transformera en Rédemption. — Les deux catégories de textes dont nous parlions se trouvent vérifiées dans cette conception.

» 3° Un assez grand nombre de théologiens scotistes admettent deux décrets divins ; dans le premier, Dieu veut la création, la sanctification et la glorification des anges et des hommes, couronnées par l'Incarnation. La grâce et la gloire sont accordées aux anges et à l'homme en vue de l'Incarnation et par son mérite. Dans le second décret, l'homme étant déchu par le péché, l'Incarnation est transformée en Rédemption.

» 4° Une partie de l'École thomiste admet un décret divin unique, mais ayant deux phases (duo signa). La première vise la création et la sanctification sans l'Incarnation. La seconde phase, le péché intervenant, vise l'Incarnation douloureuse. Cette doctrine nous semble avoir les mêmes inconvénients que l'opinion de beaucoup de scotistes sans en avoir les avantages.... ; puis ces deux phases d'un décret aussi bien que deux décrets ne semblent pas bien s'accorder avec la perfection divine.

» Nous croyons qu'il faut choisir entre les deux premières conclusions, nous croyons que l'influence finale de Jésus-Christ a remonté jusqu'à l'origine de toutes choses. Son influence méritoire a-t-elle remonté jusqu'aux anges ? C'est aller contre la lettre de S. Thomas de l'admettre, mais ce n'est pas aller contre son principe, indiqué dans la première conception. Si l'influence *finale* du Fils de Dieu a remonté jusqu'à la sanctification des anges, il semble assez

naturel qu'il en a été de même de l'influence *méritoire.* »

S. Thomas et Suarez n'admettent qu'un décret en Dieu et ils font remonter l'influence finale de Jésus-Christ jusqu'à l'origine des choses : voilà ce que nous dit M. Sauvé — et c'est pour cela, nous déclare-t-il, que nous ne saurions choisir qu'entre S. Thomas et Suarez.

Je crois que tout le monde penserait comme lui, si les raisons de son choix étaient fondées. Mais le sont-elles ? C'est la question que nous nous permettons de poser.

Cependant avant d'examiner si S. Thomas et Suarez n'admettent qu'un seul décret en Dieu, tout en faisant remonter l'influence bienfaisante de l'Incarnation jusqu'à l'origine des choses, nous devons élucider une question préliminaire : Les quatre conceptions dont parle M. Sauvé sont-elles bien celles des Théologiens à qui il les attribue ? Cette question, on le voit, est d'importance capitale. Ce point une fois élucidé, nous pourrons discuter les deux premières conceptions en elles-mêmes et nous demander si elles ne comportent qu'un décret de la part de Dieu ; si elles sont « très simples et grandes », comme l'auteur veut bien les qualifier.

§ 1. — *Les 4 conceptions dont parle M. Sauvé sont-elles bien celles des Théologiens à qui il les attribue* ?

Ici nous n'avons pas à faire des efforts de raisonnement. La conclusion ressortira d'elle-même de la juxtaposition de la conception énoncée par M. Sauvé et des textes des auteurs mis en cause.

1° « Une partie de l'École thomiste, et S. Thomas, il nous semble, conçoit le décret de l'Incarnation de cette manière très simple, grande et hardie, etc. »

Que cette conception du décret de l'Incarnation soit celle d'une partie de l'École thomiste, des cajétaniens, nous sommes d'accord ; — qu'elle soit simple, nous le verrons plus tard. Mais aucun texte de S. Thomas, si je ne me trompe, ne nous permet de la formuler en son nom.

S. Thomas, il est vrai, a exprimé les deux catégories d'affirmations qui entrent dans cette conception. — D'un côté, pas de Christ sans péché à racheter ; de l'autre, le Christ premier prédestiné et cause méritoire de prédestination pour les hommes, avec variation quant à la prédestination des anges, et affirmation du Christ comme fin de la création : voilà ce que l'on trouve en S. Thomas. Mais, nulle part, on ne voit trace de préoccupation pour faire concorder ces propositions qui nous paraissent, à nous, contradictoires ; et dès lors, c'est lui attribuer très gratuitement cette conception du motif de l'Incarnation, qui embrasserait ces propositions. L'a-t-il eue ? Ceci n'est pas du domaine de ses œuvres et la discussion ne porte pas sur ses pensées.

Mais, dira-t-on, puisqu'il a émis ces diverses affirmations, nous pouvons très légitimement lui attribuer la conception qu'elles supposent.

Il faudra l'admettre, mais à deux conditions, c'est que le D. Angélique n'a pu se contredire (1), et qu'il n'a jamais éprouvé le besoin de se rétracter, à l'exemple de S. Augustin.

S'il en est ainsi, comment peut-on trouver dans les œuvres de S. Thomas sur la même question et au même point de vue l'affirmation et la négation, comme, par exemple ; dans la question des anges ? Pour éviter la contradiction, il faut admettre que le Dr Angélique s'est rétracté ; et alors, c'est la dernière proposition qui fait loi, et l'auteur

1 Saint Thomas a reconnu qu'il avait pu se contredire; — le contraire étonnerait de sa part. — Le P. Nieremberg cite une lettre écrite par le Père Gaspard Catalan de Mauson (O. P.), ancien recteur des études au couvent de Valence, puis prieur et provincial (5 septembre 1663). Il dit que saint Thomas, dans ses opuscules, veut qu'on choisisse, entre deux textes qu'on ne voit pas le moyen de concilier, celui qui semble se rapprocher davantage de la vérité.

Du reste, il n'a pu se mettre parmi les auteurs inspirés. Or, voici ce qu'il dit des commentateurs de la Bible: « Hoc tamen tenendum est quod quidquid in S. Scriptura continetur verum est, alias qui contra hoc sentiret esset hæreticus. Expositores autem in aliis quæ non sunt fidei, multa ex suo sensu dixerunt et ideo in his poterant errare, tamen dicta expositorum necessitatem non inducunt. » (S. Thomas, quodl. XII, q. 17, a. 26).

retire toutes les autres propositions, qui seraient en opposition avec celle-là.

Dès lors que S. Thomas n'a pas exprimé formellement la conception qu'on lui attribue, rien ne nous permet de la lui attribuer.

Cajétan et ses disciples ont essayé de faire entrer dans la conception du motif de l'Incarnation les deux propositions : *Le Christ voulu à cause du péché*, et : *Tout fait pour le Christ*. On a vu sur quelles impossibilités cette théorie est bâtie, et à quelles contradictions elle aboutit ; et je ne pense pas qu'on ose jamais la qualifier de « *simple et grande* ». Il faut remarquer aussi que le système de Cajétan ne concorde pas avec la conception attribuée à S. Thomas. D'après celle-ci, en effet, les anges auraient été créés, *sanctifiés* et *glorifiés* en vue de Jésus Rédempteur. Les cajétaniens, au contraire, n'admettent point cette influence du Christ sur la sanctification des anges.

2° « Suarez a trouvé cette conception de S. Thomas bien hardie, continue M. Sauvé, puisque le péché y est prévu, pour ainsi parler, *a priori*, etc. » — Que dit Suarez ? La hardiesse de S. Thomas l'a-t-elle étonné ? — Peut-être ; mais nous n'en trouvons pas trace de preuve dans ses œuvres. Ce qui l'aurait étonné grandement, j'en suis sûr, c'est que quelqu'un lui eût dit : « Vous avez établi votre système pour corriger la hardiesse de la conception de S. Thomas, » car il cherche si peu à corriger la conception attribuée à S. Thomas, qu'il la combat au contraire dans son principe, mais en l'attribuant à Cajétan, son auteur.

En effet (De Incarn. Q. 1, D. V, art. IV, Disp. V, Sect. 2, n° 3) il dit :« Nous n'admettons pas cette opinion de Cajétan et d'autres disciples de S. Thomas ; car elle implique plusieurs impossibilités. »

Il ne s'agit pas d'assagir quelque hardiesse. Pour lui, la fameuse cause matérielle des cajétaniens (le péché à

racheter) est bel et bien la cause finale de l'Incarnation ; c'est l'écroulement de l'échafaudage cajétanien.

Pour Suarez donc, cette théorie qui n'a pas de base, conduit à des contradictions.

Il ne l'a jamais attribuée au Dr Angélique.

Voici comment il comprend S. Thomas :

La prescience du péché originel a-t-elle précédé en Dieu le décret de l'Incarnation ? — On croit que S. Thomas est pour l'affirmative, ainsi que Cajétan et tous les thomistes ; car, d'après eux, le premier motif de l'Incarnation a été le rachat de l'homme, ce qui implique la prescience du péché originel.

Il précise ainsi la question : « Le nœud de la difficulté est celui-ci : « Dieu a-t-il voulu l'Incarnation dans ce premier décret par lequel il a déterminé la création de tout cet univers, avec la création des anges et des hommes, et leur justification, etc. ?

»S. Thomas et les thomistes répondent négativement (1).»

A la section III, il se demande si le Christ, dès le premier instant, a été prédestiné comme Rédempteur.

Cette question regarde ceux qui disent que le Christ est le premier des prédestinés ; car, ajoute l'auteur, elle ne peut pas se poser pour ceux qui pensent que la prédestination suppose la prévision du péché originel. — Et c'est le cas pour S. Thomas, ajoute Suarez.

A la section IVe, l'Auteur paraît tirer les conclusions définitives de la question : *Quel fut le* 1er *motif de l'Incarnation* ? Il répond : « Une opinion veut que ce soit la Rédemption ; on l'attribue à S. Thomas. »

Enfin, à la section Ve, il épuise la question en se demandant si, en vertu de la prédestination du Christ, l'Incarnation aurait eu lieu sans le péché.

La première opinion le nie, répond-il ; c'est le sentiment de S. Thomas et de ses disciples.

1. *Ibidem*, section II, numéros 8-13.

Ainsi donc Suarez n'attribue point à S. Thomas la conception dont parle M. Sauvé ; il la combat, au contraire, dans son auteur, le Cardinal Cajétan.

Mais continuons et passons à Suarez.

Son système concorde-t-il avec celui que M. Sauvé lui attribue ? « Un seul décret qui a sous la gloire de Dieu deux motifs prochains immédiats et suffisants : 1° la gloire du Fils de Dieu et la perfection du monde : c'est un motif absolu : 2° motif hypothétique : le salut de l'homme pécheur. »

A lire ce que dit Suarez de la 3e opinion, on serait tenté de croire qu'il est d'accord avec certains cajétaniens qui n'admettent qu'un seul décret. Voici son texte :

« Enfin, il peut y avoir une opinion intermédiaire, qui embrasse ces deux extrêmes et qui trouve que le premier motif de l'Incarnation est aussi bien son excellence que notre rédemption ; si bien que ces deux raisons furent comme les éléments formant le motif unique qui inclina Dieu à vouloir l'Incarnation. C'est ce que S. Cyrille d'Alexandrie paraît enseigner (1). »

Est-ce là le système de Suarez ? — Il nous répondra lui-même un peu plus loin au n° 7 : « Je dis que le motif suffisant et adéquat ou total de l'Incarnation ne fut pas unique, mais qu'il y en eut plusieurs ; qu'ils ne furent pas partiels et constituant, pour ainsi dire, un seul motif, mais plusieurs et chacun suffisant à déterminer l'Incarnation (2).»

L'on voit donc que M. Sauvé n'est pas plus heureux avec Suarez qu'avec S. Thomas.

1. Que faut-il penser de ce que Suarez attribue à saint Cyrille ? — Que le lecteur veuille se reporter à la page 28 : il y trouvera le texte visé. Il y verra deux utilités de l'Incarnation ; le Christ sert de fondement à la création ; il devient Rédempteur, le cas échéant. Mais le grand Docteur ne dit point qu'il y ait là un motif quelconque de l'Incarnation ; ce serait aller contre toute sa doctrine.

2. Dico tamen quod prima ratio seu motivum sufficiens et adæquatum volendi Incarnationem non fuit unicum tantum, sed plura; non tantum partialia et quasi constituentia unum adæquatum motivum, sed totalia et per se sufficientia.

3° La conception scotiste dont parle M. Sauvé est-elle plus conforme à celle des auteurs mis en cause ? Sans doute, elle est plus objective que celle attribuée par Suarez aux scotistes ; cependant elle ne rend pas exactement la pensée de ces derniers. En effet, si M. Sauvé ne dit pas, comme Suarez, que l'Incarnation a été voulue pour la perfection, comme complément de l'univers, il ne lui donne pas ce pendant la place que lui assigne Scot :

« (D'après les scotistes), dit-il, dans le 1er décret, Dieu veut la création, la sanctification et la glorification des anges et des hommes, couronnées par l'Incarnation (1). »

L'ordre indiqué par Scot est inverse :

« Dieu veut d'abord la fin ; puis, ce qui est le plus rapproché de la fin ; c'est-à-dire, Dieu se veut, ou il s'aime lui-même, il veut sa gloire ; c'est la fin qu'il ne peut pas ne pas vouloir ;

» Puis, il veut ce qui est le plus rapproché de cette fin, le Christ et sa gloire essentielle ;

» Enfin, il veut les créatures et leur gloire essentielle. L'homme venant à tomber, Dieu préfère la gloire essentielle des créatures à la gloire accidentelle du Christ ; d'où la Rédemption ».

L'ordre indiqué par M. Sauvé est donc l'opposé de celui de Scot.

4° Pour ce qui est de la quatrième conception, on avait cru jusqu'à présent qu'elle était celle de S. Thomas et de tous les thomistes, à l'exception de l'École cajétanienne. Nous ne pouvons qu'approuver M. Sauvé qui équipare à deux décrets les deux phases ou *signes* de leur décret.

1. Ne voulant attribuer à l'auteur que ce qu'il affirme expressément, nous supposons que ce *couronnement de la création par l'Incarnation* ne traduit pas la pensée de Suarez. D'après celui-ci, les scotistes prétendraient que Dieu a voulu l'Incarnation pour la *perfection de la création*. Si nous nous étions mépris sur la pensée de M. Sauvé, il faudrait répéter à son adresse ce que nous avons dit de Suarez.

§ 2. — *Les deux premières conceptions ne comportent-elles qu'un seul décret* ?

Maintenant que nous savons à qui appartiennent ces conceptions, il nous sera facile de répondre à cette question.

La première conception, celle de Cajétan, implique cette distinction claire, limpide comme de l'eau de roche : « Le Christ a la priorité dans l'ordre de cause finale, mais non dans l'ordre de cause matérielle. »

Ce qui se traduit ainsi, en langage vulgaire : « La création a été faite pour le Christ ; mais le Christ n'a été voulu que par suite du péché. »

Et avec cette cause matérielle et cette cause finale qui donnent au Christ deux places différentes dans l'échelle des êtres, on ne forme qu'un seul décret, et c'est là, nous dit M. Sauvé, « une conception très simple, grande et hardie. » Ce n'est pas plus difficile que cela.

Seulement on peut se demander comment, par un même décret, le Christ peut être placé d'abord à la tête de la création, et indépendant de la création, puisque tout est fait pour lui ; et puis, relégué à la suite de la création et dépendant, non pas seulement de cette création, mais d'un de ses actes peccamineux. Comme dépendance, c'est bien la dernière place. Est-ce que cette conception ne demande pas deux décrets ou actes de volonté de la part de Dieu ? Par l'un, il dit au Christ : « Je veux que vous soyez le 1er de la création et que tout soit fait pour vous, si bien que si vous n'étiez pas, la création n'existerait pas. » — D'autre part, il dit à ce même Christ : « Je veux que vous existiez pour racheter le péché, si bien que, sans le péché, vous ne seriez pas. »

Ne faut-il pas deux décrets ?... Et comment ces deux décrets peuvent-ils s'appliquer à un seul être ?

Si Dieu nous avait révélé cette conception, nous ferions un acte de foi. Ce serait simple et grand. Mais, en attendant que l'Église nous le propose, il nous est permis de dire

que cette conception comporte deux propositions contradictoires et, par le fait, deux décrets. Grâce à des formules savantes qui lui donnent une apparence de profondeur, la théorie de Cajétan a été embrassée par différents théologiens. Pourquoi ? Pour les uns, au moins, et les *Salmanticenses* nous l'avouent ingénûment, il s'agit de trouver un moyen commode de faire concorder les diverses affirmations de S. Thomas. — Par là, on échappe à l'accusation d'admettre des contradictoires et on dit triomphalement aux Scotistes : « Vos preuves proclamant la Primauté du Christ ne nous atteignent pas, puisque, nous aussi, nous admettons que le Christ est le 1er des prédestinés et que tout a été fait pour lui. »

Tout est profit. On ne lâche pas le principe sacré : « Pas de péché, pas d'Incarnation » ; on répond aux objections les plus insolubles et on énerve les arguments les plus probants de l'adversaire. Comment se résoudre à lâcher un système si commode ? Et voilà, sans doûte, ce qui a fait sa fortune.

L'opinion moyenne, c'est-à-dire le système de Suarez, n'a pas eu autant de succès. Ce n'est pas que les difficultés en soient plus grandes que celles de la théorie cajétanienne, mais elles sont plus apparentes. Heurtant de front un axiome philosophique admis par tous, elles ont empêché tout auteur sérieux de se ranger sous la bannière du Dr Magnifique. Voici cet axiome : Un même effet ne saurait être le produit de deux causes totales adéquates ; car alors l'effet dépendrait de chacune d'elles et n'en dépendrait pas. Il en dépendrait, puisque une cause n'est totale et adéquate qu'autant qu'elle produit son effet. Il n'en dépendrait pas, puisque l'une des causes cessant d'agir, l'autre produit l'effet.

Que M. Sauvé nous résolve le problème, et alors nous pourrons suivre son invitation à choisir entre les deux premières conceptions et même donner la préférence à la théorie Suarézienne, s'il y tient.

Que dire du nombre de décrets que demande l'opinion moyenne de Suarez ?

S'il faut admettre deux décrets dans le système cajétanien pour les deux causes de l'Incarnation qu'impliquent les causes matérielle et finale, à plus forte raison s'imposeront-ils dans la théorie Suarézienne. Car ici les deux causes totales ne se cachent plus sous un masque ; elles se montrent au grand jour, indépendantes l'une de l'autre. Voici, en effet, comment Dieu a parlé, d'après Suarez : « Je veux l'Incarnation pour la gloire qu'elle me rapportera, pour son excellence, et aussi comme complément de la création ; et c'est en cela que je mets le motif total et déterminant du mystère. » Voilà bien un décret. — Mais Dieu ne s'en contente pas et il continue : « Je veux l'Incarnation pour racheter l'homme et je déclare que la Rédemption est le motif total et déterminant de l'Incarnation. »

Sans m'arrêter à ce qu'il y a d'anormal dans cette manière de parler, je suis bien obligé d'y voir un second décret.

M. Sauvé nous invite à choisir entre les deux premières conceptions du motif de l'Incarnation *parce qu'elles n'impliquent* qu'un décret en Dieu. Nous venons de voir que la raison du choix n'est pas fondée, et nous regrettons que M. Sauvé nous présente son invitation comme le résultat « d'une étude très sérieuse de la question. »

§ 3. — *Conclusion.*

Nous avons donc passé en revue les théologiens contemporains que leur valeur ou la vogue impose à notre attention. — Je crois avoir exposé dans toute leur force les arguments qu'ils font valoir en faveur du thomisme et je me suis fait un devoir de mettre en pleine lumière tout ce qu'ils disent contre le scotisme. Nous avons dû faire pour cela une revue générale des textes que citent les auteurs, qui paraissent avoir approfondi la question. Étude aride sans doute, mais absolument nécessaire. Elle ne nous a obligé

à rectifier les positions que sur un seul point : S. Fulgence est contre la grâce des anges par le Christ ; mais en réalité, il n'est point en faveur du thomisme. La critique des autres textes favorables n'a eu d'autre résultat que d'en démontrer la valeur. C'est du moins notre conviction.

Plus que jamais nous maintenons notre conclusion :

1° Les thomistes n'ont pas un seul texte de l'Écriture qui dise que le Verbe ne s'est incarné que pour la Rédemption ;

Lorsque les Saintes Lettres font valoir la Rédemption comme fruit de l'Incarnation, elles n'ont pas le dessein de nous révéler le motif de ce mystère ; le contexte le prouve.

Les Pères qui disent que l'Incarnation n'a eu lieu que pour la Rédemption, veulent parler de l'Incarnation dans une chair passible, ainsi que le disent très formellement quelques Pères.

2° Les scotistes ont au moins *un* texte de l'Écriture qui proclame la priorité du Christ, comme en fait foi le commentaire de tous les siècles ;

Un très grand nombre de Pères affirment cette priorité.

S'ils ne veulent pas se contenter de piétiner sur place en fermant les yeux sur tous les arguments fournis, les adversaires devront prouver : 1° Que telle n'est pas à travers les siècles l'exégèse du texte des Proverbes ; 2° que telle n'est pas la doctrine des Pères cités en faveur du scotisme.

Nous ne parlons pas de la conciliation des deux priorités connues.

TROISIÈME PARTIE

Conséquences pratiques

Après avoir étudié la question du motif de l'Incarnation, il ne sera pas sans intérêt de nous demander quelles sont les conséquences des systèmes thomiste et scotiste pour la gloire du Christ et de sa Mère. On peut les trouver sommairement indiquées p. 12, sous ce titre : « Importance de la question. » Il semble cependant qu'une étude plus attentive s'impose comme conclusion pratique de ce travail.

Tout a été créé pour le Christ : scotistes et thomistes sont d'accord pour l'affirmer. Dès lors, Dieu n'attend, en dernière analyse, qu'un seul fruit de sa création : la gloire de son Christ et de sa divine Mère. Aussi devrons-nous considérer le thomisme et le scotisme en fonction de cette gloire. Quel est le système qui rend possible, bien mieux, qui exige la gloire la plus grande pour le Christ et sa Mère ? — Celui qui leur attribue la gloire voulue par Dieu, répondra-t-on avec raison ; et tout le monde est d'accord. En effet, la question ne pourrait même pas se poser, si le motif de l'Incarnation n'était plus discuté ; mais elle a sa raison d'être, dans l'état actuel de la question. Il y a des théologiens qui ne trouvent pas convaincantes les preuves des scotistes ; soit. — On nous concèdera cependant qu'elles sont de nature à faire naître le doute chez les thomistes, et on ne nous accusera pas d'exagération si nous affirmons qu'elles ont autant de poids que les preuves des thomistes, et que, par le fait, ceux-ci doivent être dans un état d'esprit qu'on peut appeler *équiprobabiliste*. Dans ces conditions, qui ne

se ferait un devoir de souscrire à l'adage du Dr Subtil : « Dans le doute, lorsqu'il s'agit de la gloire du Christ, je préfère excéder que rester en deçà. »

Elle a donc sa raison d'être la question : Quelle est celle des deux opinions qui attribue la plus grande gloire au Christ?

Nous parlons ici de la gloire accidentelle, de celle que la créature intelligente doit au Christ et qui est faite de louange et d'amour, et même, nous ne nous occuperons que de l'élément essentiel, de celui qui résume tout ce que la créature doit à Dieu et qui constitue la perfection de cette créature : l'amour.

Dans quelle solution le Christ se présente-t-il comme le plus digne d'amour et nous provoquant au plus grand amour ? Évidemment dans celle qui montre dans l'amour du Christ et le plus de libéralité et le plus de prévenances. C'est par les libéralités et les prévenances que se manifeste l'amour, et notre cœur est sensible surtout à cette double manifestation. Rien, en effet, ne le provoque à un retour d'amour comme les bienfaits et les démarches d'un amour prévenant (1).

Qu'on se rappelle comment Dieu, pour toucher le cœur de son peuple, lui redit sans cesse ses bienfaits. Accumuler les libéralités sur la tête de quelqu'un, c'est fondre la glace du cœur. — Qu'on se rappelle aussi le grand argument de l'Apôtre bien-aimé. Embrasé du désir d'attirer tous les cœurs à l'amour de son Dieu, il s'écrie, et c'est son dernier argument : « Aimons-le donc, puisque, lui, il nous a aimés le premier. » (I. Joan. IV, 19).

Plus l'amour est prévenant, plus il se répand en bienfaits, et plus aussi il est de nature à agir profondément sur notre cœur : c'est là sans doute une vérité admise sans conteste.

Ainsi arrivons-nous au nœud de la question en nous demandant : Est-ce les scotistes, est-ce les thomistes qui

1. *Prévenant*, c'est-à-dire amour qui prévient, qui fait les premières avances.

nous montrent dans le Christ et sa Mère l'amour le plus libéral et le plus prévenant ?

Nous y répondrons dans les deux articles suivants, en étudiant séparément les conséquences des deux systèmes pour la gloire du Christ et de sa mère.

ARTICLE I

Conséquences pour la gloire du Christ

Le scotisme et le thomisme envisagent très différemment les rapports du Christ avec la création et, par le fait, de la créature intelligente avec le Christ. — D'où, une différence notable dans la gloire accidentelle qui doit en revenir au Christ. Ce sont ces différences que je voudrais signaler en montrant que, d'après la doctrine scotiste, la créature est redevable au Christ de libéralités plus nombreuses et plus précieuses, et qu'elle est invitée ainsi à rendre à l'Homme-Dieu un amour plus généreux. — Je voudrais aussi mettre en lumière la gloire plus grande que le Christ rend à son Père dans le scotisme.

CHAPITRE PREMIER

D'APRÈS LA DOCTRINE SCOTISTE, LA CRÉATURE EST REDEVABLE AU CHRIST DE PLUS GRANDS BIENFAITS.

SOMMAIRE : 1° Création et surnaturalisation. — 2° Tendresse particulière dans la Rédemption. — 3° Lumière de gloire. — 4° Dévotion au Sacré Cœur.

§ 1. *Dans la doctrine scotiste seulement on peut attribuer au Christ le don de la création et la surnaturalisation.*

Étant déjà décrété, le Christ a pu intervenir dans l'uni-

versalité de la création. S'il est vrai de dire avec M. Olier et le dominicain Nacchiantes, Évêque de Chioggia, que « le Verbe, déjà revêtu de l'humanité dans le décret divin et ainsi présent aux yeux de Dieu, a présidé à la création », nous voyons l'intervention de l'amour du Christ dès l'origine des choses. L'Incarnation est décrétée et le Père veut glorifier son Fils incarné par la production des anges et des hommes. Toutefois, l'amour du Christ aura avec les êtres intelligents des relations bien différentes, selon qu'il recevra la création de la libéralité de son Père, comme don de joyeux avènement, ou bien, que cet amour interviendra dans le choix des créatures. Ce sont ces dernières relations que paraissent insinuer les paroles du Psalmiste : « Demande-moi et je te donnerai les nations en héritage. » En réponse à cette parole invitante, les désirs et les mérites futurs de l'Humanité sainte, déjà présents dans le Verbe, guidaient le choix de Dieu et déterminaient parmi les possibles, les hommes et les anges qui viendraient à l'existence ; ils arrêtaient aussi la mesure des dons naturels qui leur seraient départis.

Si une mère avait le choix des enfants qu'elle pourrait concevoir et mettre au jour, avec la connaissance parfaite de tous les autres enfants possibles, ce choix, précédant la conception, ne constituerait-il pas le témoignage premier et le plus touchant de son amour? Et de ce chef, l'enfant ne lui devrait-il pas une reconnaissance et un amour particuliers?

Ainsi de nous par rapport au Christ.

Et cette influence de l'amour du Christ sur notre existence n'a rien que de très plausible, si nous écoutons la voix des siècles. Car c'est dans ces mêmes conditions que le Christ est source d'un don, qui, pour n'être pas si fondamental, l'emporte cependant en excellence ; je veux parler de la gratification ou surnaturalisation.

« Béni soit le Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés en Jésus-Christ de toutes sortes

de bénédictions spirituelles pour le Ciel, ainsi qu'il nous a élus en lui avant la création du monde, nous ayant prédestinés par Jésus-Christ à devenir ses enfants adoptifs *pour la gloire du Christ* (1). » (Ephés. I. 3-6.)

S'appuyant sur les paroles de l'Écriture, les écrivains ecclésiastiques proclament, de siècles en siècles, que toutes les grâces ont été méritées par le Christ. Adam innocent et les anges ont reçu du Christ la grâce qui les a rendus agréables aux yeux de Dieu.

Un simple regard sur le bienfait de la création et de la surnaturalisation, nous dira la reconnaissance dont notre cœur devrait rester pénétré.

« O Verbe, par qui toutes choses ont été faites, s'écriait S. Augustin, déliez ma langue, inspirez-moi des cantiques d'actions de grâces, afin que je publie tous les bienfaits dont vous m'avez comblé dès les premiers jours de mon existence. Si je vis, c'est parce que vous m'avez créé et que vous aviez réglé, de toute éternité, que vous me tireriez du néant pour me placer au nombre de vos créatures. Quand vous l'avez réglé, aucune de vos œuvres n'existait encore. Vous n'aviez point étendu le Ciel dans l'immensité, ni creusé les abîmes, ni formé la terre, ni jeté les fondements des montagnes, ni fait jaillir les fontaines du sein des rochers. Avant de faire toutes ces choses que vous avez faites par votre Verbe, vous aviez prévu, dans votre prescience infaillible, que je sortirais un jour de vos mains et vous aviez consenti à m'admettre au nombre de vos créatures. » (Soli. ch. 7).

C'est par le Verbe que Dieu nous a créés ; nous lui en devons une reconnaissance éternelle. — Mais pourquoi nous a-t-il créés ? — En vue de la gloire du Christ. Cette gloire est donc notre raison d'être. N'y a-t-il pas là une orientation qui doit tourner tout notre être vers le Verbe Incarné ?

1. C'est ainsi que Suarez traduit « in ipsum ».

Mais notre création n'est pas un pur don ; elle a été achetée, méritée par le Christ. Comme cette considération devrait nous pénétrer de reconnaissance ! Mais de quelle tendresse plus profonde cette reconnaissance ne devrait-elle pas être animée, à la pensée que ce sont les désirs du Cœur de Jésus qui ont guidé Dieu dans le choix des possibles qui seraient appelés à l'existence !

Qui pourrait comprendre ce qu'il y a d'amour ineffable dans l'appel de la créature intelligente à l'ordre surnaturel, c'est-à-dire, à la participation de la nature de Dieu ? Cet appel a été fait en vue de la gloire du Christ ; il a été mérité par Lui et il est signifié à chacun de nous dans la mesure déterminée par son amour. Quelles merveilles !

§ 2. *Dans la doctrine scotiste la Rédemption comporte une tendresse plus profonde.*

La Rédemption et l'Eucharistie sont de grands témoignages d'amour, des bienfaits insondables pour notre pauvre esprit, mais ce sont des bienfaits du Christ dans l'une et l'autre opinion ; cependant, il faut le reconnaître, dans le système scotiste, la Rédemption se présente dans des conditions qui lui donnent, semble-t-il, un cachet particulier de tendresse. C'est dans ce système que s'appliquent à Notre-Seigneur, dans toute leur ampleur et conformément au texte grec, ces paroles connues de l'Apôtre aux Hébreux : *Proposito sibi gaudio sustinuit crucem.* C'est dès l'origine, et en entrant dans le monde, que le Christ fit son choix. Les dons préternaturels, dans Adam, étaient une parure merveilleuse. Cette gloire devait être le partage du Verbe Incarné dans une mesure éminente et proportionnée à sa dignité et à ses droits. Elle lui était offerte et le Christ en fit le sacrifice. Ce sacrifice était-il nécessaire à la Rédemption du monde ? — En tout cas il offrait au Sauveur un moyen plus sensible de faire éclater à tous les yeux son zèle pour la gloire de son Père et son dévouement pour les hommes.

Ce sacrifice lui était-il possible dans l'hypothèse de l'Incarnation pour la Rédemption ? S'il a été décrété que le Verbe se fera chair pour racheter le pécheur par ses souffrances et par sa mort, lui restait-il la possibilité d'un choix ? — On ne le voit pas.

Et puis, dans le scotisme, ce choix peut se faire et se réaliser avec des sentiments qui ne sauraient avoir de fondement dans le thomisme. Cet homme qui est tombé, n'est pas seulement de la même nature que Jésus-Christ, il est encore sa propriété et sa possession, mille fois plus que l'enfant ne le saurait être de ses parents. Il y avait entre le Christ et l'homme des rapports profonds, des liens d'une force qui ne sauraient trouver des termes de comparaison dans les unions des créatures. Plus nous appartenons au Christ et plus son dévouement pour nous est profond.

Un enfant est emporté par les flots ; infailliblement il va se noyer. Un passant, un étranger voit le danger, et, pour sauver l'enfant, il n'hésite pas à se jeter à l'eau.

Mettez le père, le frère de l'enfant à la place de l'étranger ; pourraient-ils se dévouer plus que lui ? — Non, peut-être ; mais avec quelle différence de sentiments et d'amour ne le feraient-ils pas !

Le Christ n'est pas un étranger pour l'homme.

Avec quel amour n'avait-il pas accepté de son Père le don magnifique de la création faite pour lui ! Par l'Incarnation il est devenu le premier-né des créatures, et les hommes ont été prédestinés à lui ressembler dans leurs sentiments, afin qu'il pût être l'aîné d'une multitude de frères. Et ce fut pour sauver ces frères qu'il voyait perdus à jamais ; ces frères créés pour lui et qu'il aimait d'un amour inexprimable, qu'il s'écria au premier instant de l'Incarnation : « O Père, vous n'avez voulu ni de boucs ni de génisses ; me voici pour faire votre volonté. »

Sans doute pour payer surabondamment le tribut exigé par la justice de Dieu, un seul acte eut suffi, de la part du

Christ. « Mon Père, pardonnez-leur ! » et cette parole l'eut emporté, comme réparation, sur tous les outrages faits à la majesté divine non seulement par les hommes, mais encore par les anges. La justice de Dieu eut été satisfaite ; mais le Cœur du Christ ? Ah ! dans son amour, il avait rêvé d'autres excès ! Inspirer l'horreur profonde du péché, faire éclater aux regards de nos cœurs endurcis les merveilles de sa tendresse pour nous : Voilà ce que prétendait le Christ.

Mais, dira-t-on, puisque les thomistes admettent que tout a été créé pour le Christ, ne doit-on pas, dans leur système, attribuer les mêmes caractères à l'amour du Christ?

Oui, s'ils ne faisaient pas dépendre du péché de l'homme l'existence du Christ. — Car ainsi, dans le décret divin, nous avons l'Incarnation rattachée à la chute de l'homme. Or ce qui n'existe pas dans les vouloirs divins, comment peut-il exercer une influence quelconque sur ce qui est déjà arrêté dans le conseil de la Trinité Sainte ? Les thomistes conviennent que c'est impossible, puisqu'ils regardent comme un principe fondamental de leur système que le Christ n'a pu être source de grâce ni pour les anges ni pour Adam innocent. La raison ? Ce serait reconnaître, disent-ils, que l'Incarnation ne dépend pas du péché. — Tout le monde le leur concède.

Aussi la conclusion s'impose : c'est seulement dans le système scotiste que l'on doit attribuer à l'amour rédempteur une tendresse particulière.

§ 3. — *Dans la doctrine scotiste seulement tous les élus sont redevables au Christ de la lumière de gloire.*

Le Ciel est la patrie de la reconnaissance. La louange et l'amour montent continuellement du cœur des élus vers le Christ. Le souvenir des bienfaits dont ils se savent redevables au Sacré-Cœur active sans cesse les chants de louange et les transports d'amour. — C'est là, pour le Christ,

une gloire accidentelle plus grande dans le système scotiste, puisque porportionnée à des bienfaits plus nombreux et plus précieux.

Toutefois, il ne s'agit pas seulement d'une gloire qui a sa source dans les libéralités passées. En effet, comment le cœur de l'Homme-Dieu pourrait-il ne pas multiplier les bienfaits et trouver son repos dans un simple ressouvenir de dévouement, lorsque nous savons qu'il est de la nature de la bonté de se répandre ?

Si le ciel est le lieu de tous les épanouissements, quels dons ineffables le Christ ne verse-t-il pas dans le sein des élus, puisqu'il les a comblés de tant de bienfaits pendant la durée de leur pèlerinage ?

Nous dirons un mot seulement du principal de ces dons.

Aucune créature, par ses forces naturelles, ne saurait voir Dieu face à face. Or, la fin dernière de l'homme et de l'ange n'est pas autre chose que la contemplation, la possession et la fruition de Dieu.

Les séraphins et les chérubins eux-mêmes ont beau être purs et parfaits, jamais ils n'auraient pu jouir de la vision béatifique, si leur nature n'avait été fortifiée et élevée par ce que l'on appelle *la lumière de gloire*(1).

Cette lumière de gloire est donc comme un dernier

1. Le Concile de Vienne (1311), en définissant la nécessité de la *lumière de gloire*, n'a pas déterminé en quoi elle consiste. Il faut supposer cependant qu'il l'a prise dans le sens de l'enseignement commun de cette époque.

La lumière de gloire serait donc pour l'intelligence ce que la charité est pour la volonté. Elle est une qualité surnaturelle qui rend l'intelligence capable de voir Dieu face à face. Il faut donc admettre deux facteurs qui concourent à produire la vision béatifique : la lumière de gloire et l'intelligence ; celle-ci comme cause principale. — Puisque la vision se mesure sur les mérites, la lumière de gloire est proportionnée aux mérites.

On peut dire que la lumière de gloire est à l'intelligence ce que la lumière du jour est à l'œil, avec cette différence pourtant que la lumière de gloire, à mesure que son éclat augmente, développe la vision, loin d'éblouir l'intelligence. — L'acuité de celle-ci augmente-t-elle la perfection de la vision, de manière qu'une intelligence plus pénétrante, avec la même mesure de lumière, voie plus et mieux qu'une intelligence moins développée ? C'est probable, mais les théologiens discutent.

moyen providentiel qui met directement la créature raisonnable en possession de sa fin dernière. Le comble du perfectionnement des anges et des hommes, c'est la vision intuitive ; mais ce qui les rend capables de cette vision est quelque chose de créé, mérité par le Christ pour les hommes rachetés, disent les thomistes ; et aussi pour les anges, ajoutent les scotistes.

N'est-ce pas amplifier prodigieusement le champ de l'action bienfaisante du Sauveur et, par le fait, augmenter d'autant la gloire qui lui en revient ?

En effet, la lumière de gloire est comme l'atmosphère où vivent tous les élus. Dès lors, le Christ, source méritoire et foyer de cette atmosphère lumineuse, sera visible à tous ceux qui jouissent de la lumière de gloire, comme le soleil est visible à tout œil qu'éclairent ses rayons.

Bien plus, la lumière de gloire est comme un élément intrinsèque à chaque bienheureux et vital, pour ainsi dire, puisque avec l'intelligence elle concourt à produire l'acte de la vision. Le Christ est donc regardé par les bienheureux, qui lui doivent la lumière de la gloire, comme le principe de leur vie éternelle.

Et pour essayer de comprendre ces mots *comme principe de vie éternelle*, rappelons-nous dans quelles conditions le Sauveur a voulu s'unir les âmes sur la terre.

Les branches de la vigne, unies au pied et vivant du pied; le corps recevant de la tête les influences vitales : telles sont les comparaisons employées par le divin Maître et son Apôtre pour nous donner une idée de cette union mystérieuse. Mais dans le temps, comme tout ce qui est du temps, cette union est à l'état de germe ; elle est appelée à s'épanouir dans l'éternité. Et, cependant qu'elle est profonde la part que le Christ s'est réservée dans notre vie terrestre !

Le divin Sauveur nous l'indique en ces termes : « Sans moi, vous ne pouvez rien. » Paroles révélatrices d'une dignité, d'un état qu'aucune ambition créée n'aurait osé

rêver. Elles promulguent une association qui nous est imposée pour toute activité surnaturelle dans notre état d'enfance. Le Christ s'est engagé à unir son action à la nôtre, de telle sorte que nous ne pouvons rien dans l'ordre surnaturel, si nous ne sommes prévenus et soutenus par son influence bienfaisante. Au ciel, cette association s'épanouira *dans* et *par* la lumière de gloire.

Pour mesurer et les bienfaits que la doctrine scotiste permet d'attribuer au Christ, et le développement de gloire accidentelle qui en revient au divin Sauveur, il faudrait pouvoir nombrer la multitude des anges et ensuite, nous faire une idée de la perfection de leurs actes de louange, de reconnaissance et d'amour, le tout multiplié par l'X de l'éternité sans fin !

§ 4. *Dans le scotisme seulement la dévotion au Sacré-Cœur trouve toute son ampleur.*

Après avoir essayé de mettre en lumière les bienfaits particuliers que la doctrine scotiste permet d'attribuer au Christ, il nous faut indiquer une conséquence qui peut être de grande importance dans la vie spirituelle. Il s'agit d'appliquer ce que nous venons de dire à la dévotion au Sacré-Cœur.

« Aujourd'hui, nous dit S. S. le Pape Léon XIII, dans son Encyclique *Annum sacrum*, un symbole divin, présage très heureux, apparaît à nos yeux, c'est le Cœur très Sacré de Jésus, surmonté de la croix et resplendissant d'un éclat incomparable, au milieu des flammes.

» Nous devons placer en lui toutes nos espérances ; c'est à lui que nous devons demander le salut des hommes, et c'est de lui qu'il faut l'espérer. »

Ces paroles ne nous disent-elles pas l'importance capitale de cette dévotion ?

Or, elle a un double objet ; l'un *sensible*, le cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et l'autre *spirituel*, son amour.

Ce qui fait l'excellence de cette dévotion, c'est qu'elle honore directement l'amour de Notre-Seigneur, tandis que les autres dévotions rendent un culte à une manifestation particulière de cet amour. Voilà pourquoi, la S. C. des Rites appelle la fête du Sacré-Cœur « l'abrégé, le résumé des autres solennités qui célèbrent les différents mystères de Notre-Seigneur. » — Mais cet amour est le ressort de l'activité de l'Homme-Dieu pour la gloire de son Père, comme aussi la source de ses libéralités à la créature. Considérons combien, dans le système scotiste, cette activité s'exerce avec plénitude, non seulement vis-à-vis des créatures, — nous venons de le voir, — mais vis-à-vis de son Père. Et cela doit être. L'amour pour Dieu n'est-il pas la raison d'être de l'amour pour la créature ? Chaque libéralité du Christ à la créature est la conséquence d'un acte d'amour pour son Père.

En effet, si son amour a arrêté le choix des anges et des hommes qui arriveraient à l'existence, qu'est-ce qui a provoqué ce dessein dans son cœur ? Avant tout, le désir de multiplier les sources d'amour pour son Père.

C'est ce même désir qui lui a fait demander la gratification des créatures.

L'homme tombé, qu'est-ce qui a poussé le Christ à faire le sacrifice de son impassibilité, à entreprendre l'œuvre si laborieuse de la Rédemption ? — Sans doute, une tendre compassion pour les hommes ses frères, mais avant tout, le désir de réparer l'outrage que le péché a fait à son Père et de lui assurer dans les élus des sources de gloire éternelle.

Et c'est ainsi, grâce au système scotiste, que dans une harmonie, dont rien ne trouble la magnifique ordonnance, l'amour du Christ se développe dans toute son ampleur.

La Rédemption, au lieu d'être la pleine expression de la tendresse du Cœur de Jésus, n'est qu'une nuance de son amour qui ravit d'amiration les habitants du ciel et qui devrait faire fondre la glace de nos cœurs.

Le premier mouvement, et le seul essentiel de cet amour, est celui qui le porte vers son Père ; mouvement fécond, puisque source de l'existence des créatures avec tous les dons qui leur ont été accordés, source du don suprême qui couronne tous les autres : la gloire éternelle.

Et cet amour, que la dévotion au Sacré-Cœur nous invite à étudier dans les sentiments de l'adoration la plus profonde, n'est pas seulement source de tout ce qu'est la créature ; il est, de plus, le modèle que toute créature doit imiter au ciel et sur la terre, le supplément auquel toute créature doit recourir dans son impuissance, aussi bien le plus ardent séraphin que l'enfant qui commence à élever son cœur à Dieu : « *Per quem laudant Angeli.* »

Qui oserait déflorer la dévotion au Sacré-Cœur en la privant du magnifique épanouissement que le scotisme donne à l'amour du Christ ?

CHAPITRE II

La doctrine scotiste invite la créature intelligente, d'une manière plus pressante, à vivre d'abandon au Christ.

Plus l'amour est prévenant, plus il se répand en bienfaits, avons-nous dit, et plus il est de nature à agir profondément sur notre cœur.

Nous avons vu que cette considération est propre à donner à la dévotion au Sacré-Cœur toute son efficacité.

Toutefois, c'est un autre aspect de cette doctrine que je voudrais faire ressortir, en tirant la conclusion pratique qu'elle impose à l'âme de bonne volonté.

Quelle est cette conclusion ?

La Révélation nous l'a indiquée : « Tout est à vous ; vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu. » — Voyez com-

me nous avons droit d'user des biens de la terre ! Et pourtant nous devrions nous user plus complètement encore au service du Christ ; car, créés pour lui, nous devrions chercher sa gloire dans *tout* ce que nous faisons ! C'est à cette perfection que nous sommes appelés.

Mais par quels moyens réaliser cette vocation sublime ? — Par ceux que le Christ a employés pour réaliser sa vocation. Car il a été voulu pour glorifier son Père, comme nous avons été créés pour sa gloire à lui. Pourrions-nous chercher des moyens plus efficaces pour être tout à lui, que ceux qu'il a employés pour être tout à son Père ?

Comment a-t-il vécu pour son Père ?

Le Saint-Esprit nous a révélé le premier acte du Verbe Incarné en entrant dans le monde : « Mon Père... vous m'avez formé un corps ; me voici pour faire votre volonté. »

C'est par cet engagement fidèlement accompli que le Christ a glorifié son Père, *qu'il a été à Dieu.*

A notre tour, nous serons au Christ sans réserve, lorsque nous lui dirons : « Créés pour vous, nous nous livrons entièrement à vous pour accomplir toutes vos volontés. »

Cet acte est la conséquence pratique de la doctrine scotiste ; il permet à l'homme de se livrer totalement au Christ et de vivre pour lui de la manière la plus parfaite.

Nous l'appellerons *acte d'abandon*, et nous examinerons les deux éléments qui le constituent : 1° Se livrer au Christ; 2° S'engager à faire toutes ses volontés.

Cependant il nous faut répondre auparavant à une objection qui peut se présenter à l'esprit. Puisque les thomistes contemporains reconnaissent que *nous avons été créés pour le Christ*, comment réserver aux scotistes la conséquence d'une affirmation commune ? — Elle n'est commune qu'en apparence. Les thomistes ne peuvent la maintenir qu'à la condition, soit de concilier les deux fameuses propositions, soit de sacrifier leur axiome : Pas de péché, pas d'Incarnation. — Ce serait alors l'accord parfait.

Mais, pourra-t-on dire encore, est-ce que l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui se sacrifie sur la croix, qui se livre en nourriture dans l'Eucharistie, ne suffit pas à provoquer ce don de soi-même par l'abandon ? — Évidemment oui, répondrons-nous. Cependant on ne saurait nier que les bienfaits de la création et de la surnaturalisation et, surtout le fait d'avoir été créés pour le Christ, ne nous pressent de façon spéciale de faire cet acte.

Passons aux deux éléments de l'acte d'abandon :

1° *Donner toute liberté au Christ.* Pourquoi cette donation ? — Parce que sans cet acte, répondent les auteurs spirituels, il y a bien des sacrifices que Notre-Seigneur pourra ne pas demander à l'âme ; d'où perte de gloire pour le divin Sauveur et de mérite pour l'âme. Règle générale, Notre-Seigneur ne veut agir suivant la plénitude de ses droits que sur le libre congé de sa créature. Cet acte est donc l'élément premier et fondamental de l'abandon, et il ne saurait comporter de restriction.

Il ne faut pas oublier cependant que cet acte, qui paraît si facile et que les âmes répètent dans leurs moments de ferveur, peut avoir des conséquences extrêmes. Sainte Thérèse, tout en poussant ses filles à la pratique de l'abandon, les avertissait des conséquences qu'il pourrait avoir pour elles : « Avant de vous parler du profit pour vous de faire la volonté de Dieu, je veux mettre dans tout son jour la grandeur de l'offrande que vous faites à Dieu quand vous lui dites : *Fiat voluntas tua*... Voulez-vous savoir comment il traite ceux qui, du fond du cœur, lui demandent que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel ? Demandez-le à son divin Fils, car il lui fit cette même prière au jardin de Gethsémani... Voyez si son Père n'accomplit pas bien sa volonté en lui, le livrant aux angoisses, aux douleurs, aux injures, aux persécutions et à la mort sur la croix... Ce sont là les présents et les faveurs qu'il nous destine en ce monde et qu'il nous dispense en proportion de l'amour

qu'il a pour nous. A ceux qu'il aime plus, il en donne plus ; et à ceux qu'il aime moins, il en donne moins, réglant cela sur le courage qu'il voit en chacun de nous et sur l'amour que nous lui portons. » (*Chemin de la Vertu*, ch. XXXIII).

Cependant n'oublions pas que donner toute liberté à Notre-Seigneur, c'est se livrer à l'Amour. Et que craindre de l'Amour ? S'il nous impose la croix, n'est-ce pas parce qu'elle est notre grand bien ? Aussi est-elle profondément vraie, cette parole de sainte Thérèse : « Maintenant, mon DIEU, je vous fais librement le don de ma volonté ; à la vérité, c'est mon intérêt, car depuis longtemps l'expérience m'a prouvé combien il m'était avantageux de faire un plein et libre abandon de ma volonté entre vos mains. » (*Chemin de la Vertu*, ch. XXIII).

2° *Accomplir toutes les volontés de Notre-Seigneur* (1). Lorsqu'on s'est livré à Notre-Seigneur sans restriction, on a fait un grand pas. Mais il s'agit de vivre ainsi livré et de faire épanouir dans la vie pratique cette belle vertu, dont le germe se trouve dans cet acte de donation. On y arrive par l'accomplissement de la volonté de DIEU.

Notre-Seigneur a dit : « Comme mon Père m'a aimé, ainsi je vous aime ; demeurez dans mon amour. Si vous obéissez à mes préceptes, vous demeurerez dans mon amour, comme moi-même j'ai obéi aux préceptes de mon Père et je reste dans son amour (JOAN., XV, 9). »

Obéir à DIEU, accomplir sa volonté est donc une vraie communion. La communion eucharistique doit avoir pour effet de rendre plus profonde notre union au CHRIST, d'augmenter en nous la charité, c'est-à-dire l'amour divin.

Mais accomplir la volonté de DIEU, c'est *rester dans son amour*. C'est donc avec raison que saint Vincent de Paul

1. Nous disons les *volontés de Notre-Seigneur*, parce que le divin Sauveur, comme notre tête, accepte, embrasse, aime toutes les volontés de Dieu qui nous concernent et les fait *siennes* de cette manière. C'est par Lui que tout nous arrive, c'est par Lui que tout doit monter à la Trinité Sainte.

a dit : « DIEU est une communion perpétuelle à l'âme qui fait sa volonté. »

Cette volonté se présente à nous sous trois formes principales : ou sous forme d'épreuve à accepter, ou sous forme d'ordres à exécuter, formulés surtout dans les commandements de DIEU et de l'Église ; enfin sous forme d'inspirations conseillant des actes de perfection.

Nous sommes tenus, sous peine de péché, d'accepter les épreuves sans murmurer contre Dieu, et d'observer toute la loi.

La perfection chrétienne demande, sous forme de conseil, la fidélité aux inspirations de la grâce qui nous pousse à des actes surérogatoires.

Or, c'est donner à tous les actes une perfection très élevée que de considérer la volonté de Dieu dans tout ce que nous avons à faire ou à supporter, et d'agir pour accomplir cette volonté. C'est la pratique la plus parfaite de l'amour effectif.

Si nous nous en rapportons à S. Augustin, toute âme en état de grâce, par cela seul qu'elle évite le péché, glorifie Dieu dans les actions les plus ordinaires de la vie.

Pourquoi cela ? Sans doute parce que chaque détail de la vie est comme des espèces sacramentelles qui recouvrent l'unique réalité : la volonté de Dieu. Dès lors que l'homme évolue dans l'ordre établi par Dieu, il accomplit la volonté de Dieu, qu'il en ait conscience ou non. Et en cela il y a gloire pour Dieu et mérite pour l'âme.

Mais quelle différence et dans cette gloire et dans ce mérite, si l'âme pense à la réalité cachée, veut et aime cette réalité cachée.

Qu'on nous permette une comparaison. La Ste Eucharistie donnée à l'enfant, qui n'a pas encore l'usage de la raison, met dans l'âme une augmentation de grâce sanctifiante. — Dans quelle mesure ? Peu importe. C'est la grâce *ex opere operato*. Cette même mesure est accordée

à tout adulte qui reçoit la sainte communion en état de grâce. Mais comme cette mesure est augmentée par suite des actes préparatoires que fait l'adulte ! Nous pouvons dire qu'elle n'a pas de limites puisqu'elle augmente proportionnellement à la foi et à l'amour avec lesquels on reçoit le Dieu caché.

Plus l'âme vit de foi en considérant la volonté de Dieu dans tous les détails de la vie, plus elle s'exerce à accomplir avec amour cette volonté, et plus elle glorifie Dieu. Or, l'abandon, conséquence pratique du scotisme, oriente l'âme vers cette vie d'amour effectif, dans son expression la plus parfaite.

Nous pouvons dire que l'abandon est comme une messe pour l'âme. La donation qu'elle fait d'elle-même est comme l'offertoire. L'hostie doit être pure et sans tache, c'est-à-dire sans aucune affection volontaire au péché. Le Seigneur accepte cette donation et use de la liberté qui lui est faite en envoyant la croix et l'épreuve. Que l'âme ne murmure pas et elle est sacrifiée à Dieu ; elle devient holocauste dans la mesure déterminée par la Sagesse infinie.

La divine Victime, immolée à la consécration, rend plus éclatant l'exercice de la charité en se donnant aux hommes en nourriture. Sans doute, la consécration, tout en restant le culte de Dieu par excellence, est encore un bienfait pour les hommes ; car c'est pour eux que le sacrifice est offert à Dieu. Cependant, notre reconnaissance éclate lorsque, par la communion, nous recevons la Victime sans tache et cette union reste toujours le dernier effort de l'amour.

L'abandon doit faire de l'âme comme une hostie qui sera livrée aux autres âmes. Déjà, par sa docilité à entrer dans les dispositions du Sauveur, elle se livrera à la demande instante pour les âmes. La conversion des pécheurs, la sanctification des justes : voilà l'objet très fréquent de ses prières. De plus, par l'habitude qu'elle contractera de s'occuper des autres, le dévoûment entrera peu à peu dans le courant

de la vie. Le dévoûment, mais n'est-ce pas l'exercice continuel de la vie du Sauveur ? Plus on participe à sa vie et plus on sent le besoin de se dévouer. L'âme, par la pratique de l'abandon, deviendra peu à peu *la chose* de tous ceux qui l'entourent. Elle sera une hostie livrée à tous.

Telle est la perfection de vie à laquelle doivent aspirer les âmes qui font profession de croire qu'elles ont été créées pour glorifier le Christ, qui, lui, a été voulu uniquement pour glorifier la Trinité sainte ! Alors la doctrine passera dans la vie et la pratique sera d'accord avec les principes (1).

CHAPITRE III

Dans la doctrine scotiste le Christ rend a Dieu une gloire très particulière.

Cette conclusion est comme le résumé de ce qui précède ; ou mieux, elle est comme le fondement et la raison de ce que nous avons dit ; c'en est, en même temps, la contre-épreuve.

Il y a plus de gloire pour le Christ dans la doctrine scotiste, parce que la créature reçoit de lui plus de bienfaits et qu'elle lui doit plus de reconnaissance et d'amour.

Mais tout acte de dévouement dont bénéficie la créature comporte le *côté-Dieu,* dans le Christ comme en nous ; bien plus, cette relation à Dieu est l'essentiel de l'acte, comme aussi la mesure de son utilité pour la créature. Tout acte surnaturel est, en effet, comme une pièce de monnaie qui porte comme effigie : « Gloire de Dieu », et au revers : « Utilité de la créature. » De la sorte, la gloire de Dieu et l'utilité de la créature sont dans un rapport constant. Plus un acte glorifie Dieu et plus aussi il est utile à la créature ;

1. Il se trouve des âmes qui voudraient s'engager à ce genre de vie. Elles pourront trouver des renseignements sur le *vœu d'abandon* dans « Le Christ, Roi de la Création », chap. XI : Le vœu d'abandon. Rome 1906.

non seulement à celle qui pose l'acte, mais encore à la généralité des êtres intelligents. De même, plus il est utile à la créature et plus il glorifie Dieu.

Puisque dans la doctrine scotiste, nous l'avons vu, le Christ est source, pour la créature, de bienfaits plus grands et plus nombreux, il devra, par le fait même, glorifier Dieu d'une manière plus éclatante.

Nous venons de le prouver et nous ne voulons pas insister. Nous voulons seulement mettre en lumière cet autre côté de la question : Parce que tout a été créé pour le Christ, Dieu reçoit, de ce chef, une gloire très particulière.

On glorifie quelqu'un lorsqu'on reconnaît son mérite et qu'on le publie. Aussi, dit-on avec raison, qu'un homme arrive à la gloire, lorsque son mérite, connu au loin, excite l'admiration.

Nous devons distinguer en DIEU la gloire intérieure et la gloire extérieure. La première consiste en ce que DIEU se connaît, s'aime et se savoure infiniment. La gloire extérieure consiste surtout dans la connaissance et l'amour de DIEU, comme aussi dans les actes que cette connaissance et cet amour font produire à la créature intelligente.

Celle-ci peut glorifier DIEU par les diverses puissances qui lui sont accordées. L'intelligence glorifie DIEU par la connaissance et la louange ; la volonté par l'amour et la soumission ; les autres puissances par l'exercice de leur activité. Toute la nature, dit Bossuet, veut honorer DIEU et adorer son principe autant qu'elle en est capable. La créature insensible, la créature privée de raison, n'a point de cœur pour l'aimer, ni d'intelligence pour le connaître ; ainsi, ne pouvant connaître, « tout ce qu'elle peut, dit saint Augustin, c'est de se présenter elle-même à nous, pour être du moins connue et pour faire connaître son divin Auteur (1). » Elle ne peut voir, elle se montre ; elle ne peut aimer, elle nous y presse ; et ce DIEU qu'elle n'en-

1. *De civit. Dei*, lib. XI, cap. XXVII, nº 2.

tend pas, elle ne nous permet pas de l'ignorer. C'est ainsi qu'imparfaitement et à sa manière, elle glorifie le Père céleste. Mais afin qu'elle consomme son adoration, l'homme doit être son médiateur. C'est à lui à prêter une voix, une intelligence, un cœur tout brûlant d'amour à toute la nature visible, afin qu'elle aime en lui et par lui la beauté invisible de son Créateur.

« Mais l'homme, ce médiateur de la nature visible, avait lui-même besoin d'un médiateur. La nature visible ne pouvait aimer, et pour cela elle avait besoin d'un médiateur pour retourner à son DIEU. La nature humaine peut bien aimer, mais elle ne peut aimer dignement. Il fallait donc lui donner un médiateur aimant DIEU comme il est aimable, adorant DIEU autant qu'il est adorable ; afin qu'en lui et par lui, nous puissions rendre à DIEU notre Père, un hommage, un culte, un amour digne de sa majesté... Réjouis-toi, ô nature humaine, tu prêtes ton cœur au monde visible pour aimer son Créateur tout-puissant, et JÉSUS-CHRIST te prête le sien pour aimer dignement celui qui ne peut être dignement aimé que par un autre lui-même (1). »

Quelle distance, en effet, entre la connaissance et l'amour de DIEU qui se trouvent dans un enfant, c'est-à-dire entre la gloire que cet enfant rend à DIEU et celle que lui rend le dernier des anges ! — Quels degrés sans nombre entre la gloire que cet ange fait monter vers le Très-Haut et la gloire que fait éclater au pied du trône de l'Éternel le plus puissant des séraphins !

Qui ne voit pourtant que le cœur de Marie est la source d'une gloire mille fois plus éclatante que le cœur de tous les séraphins et des autres créatures !

Et si nous nous demandons : Cette gloire si merveilleuse, que Marie rend à DIEU, est-elle digne de la majesté divine ? nous sommes obligés de répondre : Il y a une distance in-

1. Sermon pour la fête de l'Annonciation (Carême du Louvre).

finie entre la Trinité sainte et la connaissance ainsi que l'amour de DIEU qui se trouvent dans le cœur de Marie.

Qui donc franchira cette distance ? Qui osera se glorifier d'avoir une connaissance et un amour dignes de DIEU ? Bien plus, qui pourra prendre les actes de la créature et les rendre dignes de DIEU ? La réponse se présente d'elle-même. Le CHRIST, et le CHRIST seul, rend à DIEU la gloire qui lui est due. Le CHRIST, comme notre principe et notre fin, rend les actes surnaturels de la créature intelligente dignes de DIEU. C'est ce qu'il nous faut considérer.

Écho fidèle de la Tradition, le saint Concile de Trente précise l'enseignement des siècles dans les paroles suivantes, qui sont la justification de la proposition énoncée : « La satisfaction que nous offrons à DIEU pour nos péchés n'est pas tellement nôtre qu'elle ne se fasse par JÉSUS-CHRIST. De nous-mêmes, comme agissant par nous-mêmes, nous ne pouvons rien ; mais avec la coopération de Celui qui nous fortifie, nous pouvons tout. Aussi l'homme n'a rien en quoi il puisse se glorifier ; mais toute la raison de notre gloire est dans le CHRIST, en qui nous vivons, en qui nous méritons, en qui nous satisfaisons par de dignes fruits de pénitence, qui tirent leur vertu de lui, qui sont offerts au Père par lui, et par lui sont acceptés du Père (1). »

Dans les paroles citées, le Concile de Trente parle surtout des œuvres satisfactoires ; mais ce qu'il en dit peut et doit s'entendre, dans un certain sens, de toutes les autres œuvres embrassant les actes par lesquels la créature peut glorifier le Créateur. — Or, il n'est aucun de ces actes qui puisse être pour DIEU un digne sujet de gloire, sans le CHRIST, le complément universel.

La créature a un premier devoir à remplir vis-à-vis de son Créateur : elle doit l'adorer, c'est-à-dire reconnaître son entière dépendance vis-à-vis de DIEU.

L'adoration est la louange parfaite, la gloire dont le

1. Trid., sess. XIV, cap. VIII.

Très-Haut est jaloux ; car cette gloire, il l'a affirmé solennellement, il ne la cédera à personne(1). Or, cette louange de notre DIEU, nous dit le docteur Angélique, se fera par DIEU, le Fils unique de DIEU, en qui tous les anges louent la majesté de DIEU, comme on le chante dans la Préface.

Mais puisque c'est dans le CHRIST que nous adorons, puisque notre adoration tire sa vertu du CHRIST, comment ne serait-elle pas acceptée du Père ? Comment ne lui rendrait-elle pas une gloire digne de lui ?

La créature reçoit tout de DIEU ; elle doit donc la reconnaissance pour tout ce qu'elle est. — La conservation, qui est comme une création continuée, est un nouveau motif de gratitude. Qui jamais pourra pénétrer la profondeur et l'étendue des libéralités divines ? Et dès lors, comment proportionner la reconnaissance aux bienfaits ?

Cette action de grâces se fera par le Fils de DIEU, comme dit l'Apôtre : « Je rends grâces à mon DIEU par Jésus-Christ. »

Inutile de passer en revue les autres devoirs de la créature vis-à-vis de Dieu ; pour chacun d'eux nous aurions à répéter ce que nous avons dit au sujet de l'adoration.

Nous conclurons donc : *Seule* notre union au Christ nous permet de remplir dignement nos devoirs de créature vis-à-vis du Créateur. Seule, elle nous permet de rendre à Dieu une gloire digne de lui.

Mais en quoi, pourra-t-on demander avec raison, la Primauté du CHRIST intervient-elle dans cet *exhaussement* des actes de la créature ? Notre-Seigneur a racheté l'homme ; comme Rédempteur n'influe-t-il pas sur les actes de la créature régénérée pour les rendre dignes de DIEU ?

Ceci demande une explication.

On ne saurait attribuer uniquement à la Rédemption cette transformation de nos actes. La Rédemption, en effet,

1. Is., XLII, 8.

nous permet de recouvrer, et en partie seulement, ce qui avait été accordé à notre premier père. Parmi les richesses que la mort du Sauveur nous a rendues doit se trouver cette influence transformante du CHRIST. Comment croire, en effet, que les actes vertueux d'Adam innocent ont moins glorifié DIEU que ses actes après la déchéance ? — Comment oserions-nous affirmer que l'homme racheté glorifie DIEU sur la terre bien plus merveilleusement que le premier des séraphins au milieu de ses plus brillantes victoires ? Et pourtant ce serait la conséquence nécessaire, si la Rédemption était la source de cette influence du CHRIST sur les actes des créatures intelligentes.

De fait, si les actes vertueux des anges n'ont pas tiré leur vertu du CHRIST, et pour employer les expressions du Concile de Trente, s'ils n'ont pas été offerts à DIEU par le CHRIST et si, par le CHRIST, ils n'ont pas été acceptés du Père, qui ne voit que le moindre acte surnaturel de l'homme racheté l'emportera, aux yeux de DIEU, sur les actes si parfaits de ces esprits éminents ? Car les actes surnaturels de l'homme racheté ne sont pas tellement siens qu'ils ne se fassent par JÉSUS-CHRIST ; et cette participation de l'Homme-DIEU les élève au-dessus de tout ce que peut faire la créature la plus parfaite, si elle est privée de ce secours.

Mais il n'en est pas ainsi. Les anges n'ont lutté et n'ont triomphé que par la vertu du CHRIST et leurs victoires ont été acceptées du Père surtout parce qu'elles se présentaient revêtues des mérites prévus du Verbe Incarné.

Au ciel, les anges aussi bien que les saints louent DIEU par le CHRIST. Mais la gloire n'est-elle pas l'épanouissement de la grâce ? Pour la créature intelligente, le mode d'action est le même et au ciel et pendant la période d'épreuve. Et si maintenant elle loue par le CHRIST, c'est qu'elle a vaincu par le CHRIST.

C'est donc comme médiateur que Notre-Seigneur transforme les actes de la créature intelligente et les rend dignes

de son Père, donnant ainsi une extension merveilleuse à la gloire extérieure de DIEU.

Mais pourquoi est-il médiateur ? — C'est parce que, voulu avant toutes choses, il a pu faire sentir son influence bienfaisante à toute créature intelligente ; il a voulu qu'à son exemple, cette créature pût connaître et aimer son Père.

Ce n'est donc pas seulement du Cœur Sacré de Jésus que monte jusqu'au trône de l'Éternel la gloire digne du Très-Haut ; elle va se multipliant à mesure que se multiplient les êtres intelligents fidèles, et c'est par chacun des élus au ciel, et sur la terre, par chaque âme fidèle, que le Christ exprime à son Père son admiration et son amour. — C'était ce que nous devions constater.

Et c'est là une vérité aussi consolante que pratique.

Quelle est l'âme, en effet, qui n'a senti son impuissance à remplir ses devoirs de créature, la disproportion infinie entre ses actes et la Majesté à qui ils s'adressent ? O âme, tu ne saurais trop reconnaître ton néant, tu ne saurais trop pénétrer l'abîme de ton impuissance. — Toutefois, tu n'es point laissée à ta misère native. — Regarde le CHRIST, lis dans son Cœur très sacré ; tu y trouveras un anéantissement, une adoration plus profonde que la tienne ; cette adoration doit pénétrer ton adoration, en corriger les défectuosités ; elle doit préparer la contrition, la reconnaissance, la demande, l'amour, et tes actes unis à ses actes, perdus dans ses actes, pour ainsi dire, monteront vers le trône de l'Éternel. Ils seront agréés de lui, car il y voit les actes de son Fils bien-aimé, en qui il a mis toutes ses complaisances.

Mais, dira-t-on, que nous reconnaissions ou non la Primauté du CHRIST, nos actes n'en restent pas moins surélevés par l'action bienfaisante du Sauveur et la gloire rendue à DIEU ne s'en trouve pas modifiée.

Cette réflexion est fondée. Toutefois, puisque la connaissance de DIEU est un élément de notre perfection, il semble

que la connaissance plus approfondie des rapports de la créature avec le Créateur peut aussi contribuer à cette perfection. — De plus, n'est-il pas consolant pour un enfant de savoir ses parents estimés et honorés comme ils le méritent ?

Aussi, quelle pensée reposante à l'âme que celle-ci : Mon Père du ciel est dignement glorifié par chacun des anges et des hommes, grâce à son Fils bien-aimé, en qui il a mis toutes ses complaisances.

Enfin, plus nous nous rappellerons que les purs esprits, si parfaits en eux-mêmes et dans leurs opérations, ne produisent cependant que par le CHRIST une louange et une adoration dignes de DIEU, et plus nous recourrons amoureusement à Notre-Seigneur, en qui et par qui seulement nous pouvons glorifier DIEU.

ARTICLE II

Conséquences pour la gloire de Marie

Le Christ et sa Mère ayant été l'objet d'un même décret, ce qui diversifie pour le Christ les relations avec la création, les diversifie dans la même mesure pour sa Mère. De plus, les diverses manières d'envisager la mission de Marie comportent une modification dans les dons qui lui ont été accordés, comme aussi dans les mérites qu'une fidélité sans éclipse a dû lui faire acquérir. C'est sur ces modifications que je voudrais attirer l'attention du lecteur; mais auparavant voici une remarque.

Les scotistes accordent à la Mère de Dieu, toute la louange, toute la gloire dont les thomistes font hommage à la Reine du Ciel. De plus, s'ils veulent être logiques avec leurs principes, les scotistes devront donner à cette gloire

un éclat et une extension incompatibles avec le système thomiste. — Nous allons étudier quelques-unes de ces prérogatives où la différence entre les deux Écoles est plus accentuée.

Nous verrons que la doctrine scotiste donne un nouveau lustre à l'Immaculée Conception de Marie, comme aussi à son titre de corédemptrice et de trésorière ; qu'elle implique de la part de Dieu un amour plus grand et permet à la créature de formuler son amour d'une manière très particulière.

CHAPITRE PREMIER

Marie exempte de la DETTE du péché originel.

Thomistes et scotistes ont discuté longtemps sur la question de l'Immaculée Conception.

Je sais bien qu'on affirme actuellement et que l'on prouve? que S. Thomas n'a pas été opposé à l'Immaculée Conception. Ce n'est pas en faveur de la clairvoyance des thomistes, puisque, pendant 5 siècles, ils se sont trompés sur un point de doctrine si controversée. Jusqu'à la définition, les Frères-Prêcheurs se croyaient obligés de ne pas admettre l'Immaculée Conception, pour rester fidèles à la doctrine de S. Thomas.

Cependant, avec les RR. PP. Jésuites (*Etudes*, déc. 1919) on peut concéder que S. Thomas a été partisan de l'Immaculée Conception, mais *à la condition expresse*, que toutes les fois que le Dr Angélique parle de *peccatum* dans cette question, il soit entendu que cela signifie *debitum peccati* ! ! C'est dommage qu'on n'ait pas saisi, dès le commencement du XIVe siècle, la pensée de S. Thomas ainsi trahie par l'expression ! On se serait évité toutes les luttes si longues, occasionnées par les thomistes, incapables de traduire la pensée de leur Maître.

Les efforts pour faire de S. Thomas un partisan de l'Immaculée Conception ne datent pas d'aujourd'hui. Au XVII^e siècle, le glorieux privilège de Marie était très populaire en Espagne. Aussi le dominicain Philippe Bernal publiait-il à Burgos, en 1623, un ouvrage intitulé : *Sentencia de san Thomas en favor de la Immacolada Concepcion de la Virgen.* —La preuve qu'il apporte, c'est qu'il faut sous-entendre *ex vi generationis* toutes les fois que le D^r Angélique dit de Marie : *in originali peccato est concepta.*— C'est l'équivalent de « dette du péché » au lieu de « péché. »

D'autres cependant alignaient les textes de ce prince de la Scolastique.

In III, D. 3, *a.* 1 : « Beata Virgo fuit in originali peccato concepta. Propter quod scribit B. Bernardus, conceptionem ipsius non esse celebrandam. » — Et, a. 2 : « B. Virgo per primam sanctificationem, ut communiter ab omnibus tenetur, ab originali fuit mundata peccato. »

In 3 ^am P., q. 27, a. 2 : « Sanctificatio B. Virginis non potest intelligi ante animationem, nec in instanti animationis, sed post animationem ; aliter non incurrisset maculam peccati originalis. »

Ibid., art. 3 *et* 5 *ad* 4 ^um : « B. Virgo Maria, quod fuit concepta ex commixtione parentum, originale peccatum contraxit. »

In compendio theologiæ : « Oportuit quod B. Virgo cum peccato originali conciperetur, quod ex utriusque sexus commixtione concepta sit. »

In quodlib., lib. VI, q. IV, a. 1 : « B. Virgo fuit concepta cum peccato originali, quia fuit in Adam secundum rationem seminalem et generata fuit ex commixtione sexuum, sicut cæteri, et includitur in universali, de quâ dicit Apostolus : *In quo omnes peccaverunt.* A quâ universalitate solus Christus excipitur. »

Super Salutatione angelica : « B. Virgo fuit in peccato originali concepta, sed non nata, quod ab eo fuit in utero

matris mundata. Christus in hoc excessit B. Virginem, quod fuit sine peccato conceptus. »

L'Ordre Dominicain ne se laissait pas guider par les commentateurs du Dr Angélique, qui trouvaient l'affirmation de l'Immaculée Conception, mystérieusement cachée sous l'écorce d'une lettre très opposée au glorieux privilège.

Cependant, dira-t-on peut-être, l'Ordre des Frères-Prêcheurs fêtait le 8 Décembre la *Sanctification* de Marie. Cette sanctification ne pouvait-elle pas s'être opérée dès le premier instant de l'existence de Marie ? — Telle n'était pas la signification de cette fête, s'il faut en croire le célèbre Dominicain Vincent de Bandelis : « L'Église romaine *tolère*, nous dit-il, la coutume de certaines églises de célébrer la fête de l'Immaculée Conception. Toutefois, ce n'est pas à dire pour cela que Marie a été sainte dans sa conception, mais bien, que l'on ignore à quel moment elle a été sanctifiée. Voilà pourquoi, au jour de la conception, on célèbre la sanctification de Marie de préférence à la conception. » (Epist. narrativa disputationis Ferrariæ factæ de Concept. B. Mariæ. — Bononiæ (1481)

Quoiqu'il en soit du passé, la définition dogmatique a fait l'accord entre les deux Écoles.

Toutefois, cette définition n'épuise pas la question. Marie a-t-elle été immaculée dans sa conception ? — Oui, répond l'Église, et il faut le croire sous peine de faire naufrage dans la foi.

Mais ce point réglé, notre curiosité très légitime peut aller plus loin. Nous pouvons nous demander : « Marie *devait-elle* encourir la souillure du péché originel, si Dieu, par une intervention particulière, ne l'eût préservée du péché qui saisit toute âme entrant dans la vie ? (1). »

1. Per debitum peccati originalis intelligunt communiter Doctores necessitatem contrahendi culpam originalem quâ omnes filii Adæ per seminalem generationem generati, infecti et Deo inimici concipimur. Ita Bellarminus, Vasquez, Suarez, etc. (Vindiciæ Deiparæ Virg. P. Ambrosius de Penalosa, S. J. ; disp. I, cap. IV).

Il y avait pour Dieu, en effet, au moins deux manières de préserver sa Mère de ce déshonneur. Ou bien, il pouvait empêcher la faute originelle de prendre possession de l'âme de Marie en y répandant la grâce sanctifiante, dès le premier instant de sa conception, et ainsi Marie était préservée du péché qu'elle aurait *dû* encourir ; ou bien, Dieu aurait pu soustraire Marie à toute dépendance d'Adam, de sorte que le péché de notre premier père n'eut pu, en aucune façon, éclabousser la pureté immaculée de Marie. Et c'est là, — qui ne le voit ? — une préservation plus éminente.

Quel est, en effet, celui qui n'éprouverait un serrement de cœur, si on venait lui dire : « Votre mère n'a jamais été esclave, mais elle aurait *dû* naître dans l'esclavage, si le Maître, au moment où elle paraissait au jour, n'avait déclaré qu'elle était libre. — Si elle n'a pas été esclave, elle a eu la *dette* de l'esclavage. »

On voit donc, pour la gloire de Marie, l'importance de la question que nous étudions ; et personne, je l'espère, ne sera tenté de la traiter de *subtilité* scotiste. Marie n'a pas eu le péché originel ; a-t-elle eu la *dette* du péché originel ?

A cette question les scotistes, d'après leurs principes (1), doivent répondre : « Non, Marie n'a pas eu la dette du péché originel. »

1. Les thomistes aussi ne sont-ils pas obligés de reconnaître que Marie n'a pas eu la dette du péché originel ? — Pour eux, en effet, le Christ n'a été voulu que par suite du péché ; de même Marie, puisque la maternité divine est sa raison d'être. Elle n'était donc pas du nombre des descendants à qui Adam devait transmettre les dons qui lui étaient confiés. Si, par après, elle a été ajoutée au nombre des descendants d'Adam, elle a été voulue comme elle est arrivée, c'est-à-dire, sans tache, et aussi sans la dette, qui n'avait pu être contractée pour elle.

Mais cette conclusion devient impossible, vu la doctrine des thomistes sur le péché originel : « Peccatum originale est quædam infectio animæ tracta a carne... et quando anima unitur corpori, a corpore exit infectio et causatur peccatum originale. » (Ita B. Thomas, Ricardus et Henricus a Gandavo. Tartaret in III Sent., d. III, q. 1a.)

Saint Thomas dit expressément : « In semine corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali. » (1ª 2æ, q. 83, a 1. Concl.)

Et la raison en est simple et claire comme le jour.

Le grand principe du scotisme, c'est que le Christ a été décrété avant toutes les créatures et sans aucune relation nécessaire à la créature.

L'Église, par la bouche du grand Pontife Pie IX, nous dit que Marie a été l'objet d'un même décret avec le Christ. — Donc pour les scotistes, elle a été voulue avant toutes les créatures, de sorte que Marie, en s'adressant à son Fils, peut s'écrier :

« Je suis née en même temps que vous dans la pensée du Père. » Et ce temps, S. Bernardin de Sienne, interprète de l'École scotiste, le détermine en disant : « Vous avez été prédestinée avant toute créature (1). »

Décrétée en même temps que le Christ et avant toute créature, la glorieuse Vierge ne pouvait dépendre du premier homme dans la possession de la grâce qui lui était départie. Dans la pensée de Dieu et dans l'ordre de la grâce, Adam venait après Marie et recevait d'elle tous les dons naturels et surnaturels qui devaient l'orner. Marie ne devait pas et ne *pouvait* pas être dépouillée de ces trésors parce que Adam, qu'elle avait enrichi, dissipait son patrimoine à lui.

» Voici une comparaison qui rend cette vérité tangible.

» Supposons un monarque puissant, doué de l'esprit de prophétie et ayant tout droit sur ses sujets. Il sait que si un de ses esclaves se marie dans des conditions qu'il a le droit de déterminer, une fille naîtra de ce mariage. Le roi veut donner la fille de son esclave comme épouse à son fils unique et il ordonne le mariage. Toutefois, en vue de l'enfant qui doit être reine un jour, le monarque affranchit son esclave, le comble de richesses, le nomme gouverneur d'une province. S'il est fidèle à servir son maître, l'affranchi transmettra aux autres enfants qu'il pourra avoir la charge

1. Sermo 51 de Virgine, art. 2, cap. 4.

et les richesses qui lui sont accordées. A peine l'ancien esclave est-il à la tête de sa province qu'il se révolte contre son bienfaiteur.

» Celui-ci, qui avait prévu cette conduite, dépouille le révolté de tout ce qu'il possède et le condamne à l'esclavage. Tous les droits sont donc perdus pour les enfants, et ceux-ci naîtront condamnés à l'esclavage, donc avec la dette de l'esclavage, et resteront esclaves, si le Prince ne les affranchit.

» Évidemment la fille choisie à l'avance par le roi et en vue de laquelle il avait voulu enrichir les parents, n'aura rien perdu de ce qui devait lui revenir. Elle naîtra reine, quoique de parents esclaves, parce que le monarque l'a choisie comme telle, sans aucun égard à la fidélité ou à l'infidélité de ses parents. Loin d'avoir des dettes, elle n'aura que des droits, que lui a conférés le roi et qu'elle ne pourra perdre que par sa faute.

» Ainsi de la Vierge Immaculée. Avant qu'il ne se décidât à faire le signe créateur, Dieu, du sein de l'éternité, possédait Marie. Il la préparait dans sa pensée. Il la touchait et la retouchait de ses grâces, et, dans ses libéralités, le Tout-Puissant n'avait égard qu'aux mérites prévus du Christ et nullement à la fidélité d'Adam, pas encore décrété (1). »

Mais, dira-t-on, cette préservation plus parfaite, cette préservation de toute dette du péché originel, cadre-t-elle avec les monuments de la Tradition ? N'est-elle pas contredite par la liturgie ?

Il nous faut éclaircir cette question et comme l'objection tirée de la liturgie paraît fondée, nous commencerons par elle, pour terminer par l'examen des monuments de la Tradition.

1° *Liturgie.* En effet, c'est en prévision des mérites de Jésus, mort sur la croix, que, d'après la liturgie, cette grâce

1. Marie Reine de la Création, chap. v, p. 16 (Rome, 1905).

a été accordée à Marie ; c'est donc que celle-ci, comme tous les descendants d'Adam, devait être rachetée par les souffrances et la mort de l'Homme-Dieu.

Ce n'est pas une conséquence nécessaire. Car le Christ, voulu avant toutes choses, a pu mériter aux anges comme aux hommes les dons naturels et toutes les grâces surnaturelles. Et, bien qu'on ne puisse pas dire, en toute rigueur, que Jésus-Christ est mort pour les anges, on peut cependant rattacher à la Croix le mérite qui a valu aux anges tout ce qui les constitue.

Si l'on considère, en effet, le mérite de Notre-Seigneur, on s'accorde à dire qu'il est infini dans le moindre de ses actes. Mais peut-il y avoir en Notre-Seigneur plusieurs actes infinis ? Évidemment non. Et c'est pour cela que les théologiens ont été obligés de considérer la vie de Notre-Seigneur comme un seul acte méritoire. Or, le côté saillant de cet acte étant la mort sur la Croix, on a rattaché à la Passion tous les mérites du Sauveur. Et c'est ainsi que, d'après plusieurs Pères de l'Église, Jésus-Christ a racheté les anges, son sang a été répandu pour eux... etc. Rien d'étonnant, dès lors, qu'on puisse attribuer les dons accordés à Marie aux mérites de la mort de son divin Fils (1).

Ainsi disparaît la difficulté que pourrait présenter l'oraison de l'Immaculée Conception.

Et cette explication doit valoir sous peine de faire éclater des contradictions dans la liturgie.

En effet, nous lisons dans le Missel Romano-Séraphique, à la prose de la fête du Triomphe du Saint Nom de Jésus : « Ce fut au nom de Jésus que furent créés et l'immense multitude des anges et le premier homme. »

1. C'était déjà la réponse que faisait Pétau aux adversaires de l'Immaculée Conception. Si Marie est immaculée, disait-on, elle n'a pu être rachetée par le Christ : « Verum ad hoc parata responsio est, redemptorem nihilominus fuisse Christum... quemadmodum theologi nonnulli angelos sanctos Christi meritis id (nunquam peccavisse) consecutos putant, adeoque Christum illorum fuisse redemptorem. » (De Inc., lib. XIV, cap. II, nº XIII.)

La création est ainsi rattachée aux mérites du Christ. Mais, suivant la manière de parler que nous devons employer pour nous faire comprendre, ces mérites du Christ, cause de la création des anges et d'Adam, ne pouvaient se rattacher à la Croix, puisque le péché n'avait pas encore introduit la mort dans le monde, et les anges ne peuvent être dits rachetés, avoir bénéficié des bienfaits de la Passion qu'en vertu de l'explication que nous avons donnée.

A plus forte raison, cette explication s'impose-t-elle pour Marie, décrétée avant les anges et les hommes. Dès lors, nous devons admettre que Marie ne saurait dépendre de la fidélité d'Adam pour la possession de ce que Dieu lui avait préparé en vue des mérites de son Fils. Ces mérites attribués à la Passion n'impliquent nullement *dette* du péché originel en Marie.

2° *Les monuments de la Tradition.* Ni les textes de l'Écriture qui servent à prouver l'Immaculée-Conception, ni les affirmations des Pères ne s'opposent à cette immunité de la dette ; ils la postulent au contraire.

Les deux textes principaux de l'Écriture sont : Gén. III, 15 et S. Luc I, 28.

Je vous salue, pleine de grâce. (Luc, I. 28). Ce texte prouve l'Immaculée Conception, dit-on avec raison. Marie, en effet, aurait-elle été la *pleine de grâce* que salue l'ange, si, à l'origine, elle avait été conçue dans le péché ? La grâce initiale lui eut manqué...

Mais, ajouterons-nous, cette immunité de la dette n'est-elle pas aussi une faveur, une grâce insigne ? Dès lors, si elle peut être accordée à la Vierge bénie, n'entre-t-elle pas dans la plénitude de grâce ?

« Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, entre ta race et la race de la femme.» (Gén. III, 15). — Nous nous en rapporterons à S. E. le Cardinal Billot pour faire ressortir toute la force probante de ce texte en faveur de l'Immaculée Conception.

Marie a été l'antithèse d'Ève, Dieu employant en sens inverse, pour le salut, les moyens dont l'ennemi s'est servi pour la ruine. C'est une *recirculatio*, dit le Card. Billot. « Or elle aurait été imparfaite, ajoute-t-il, si la femme annoncée n'avait été complètement exempte de la souillure que la première femme avait attirée sur le genre humain. »

Mais, dirons-nous, cette exemption parfaite qui paraît nécessaire, ne comporte-t-elle pas celle de la *dette* ?

Les raisons qu'apporte l'éminent auteur pour corroborer cette preuve ne demandent qu'à s'étendre jusqu'à la *dette* :

« Ces inimitiés, dit-il, consistent surtout dans l'humiliation du serpent. Celui-ci est humilié parce que, vainqueur par la femme, il est vaincu par une autre femme. Mais y aurait-il eu humiliation pour Lucifer, si celui-ci avait pu se glorifier d'avoir tenu cette femme sous sa domination ? »

L'argument ne conservera-t-il pas sa force probante sous cette nouvelle forme : « Si le Dragon pouvait se glorifier d'avoir tenu cette femme sous sa domination, non pas en fait sans doute, mais *en droit*, son humiliation serait-elle complète ? »

« En résumé, conclut le Card. Billot, cette inimitié qui doit exister entre le diable et la race de la femme, en tant que fils de cette femme, cette inimitié nous devons la trouver identique entre le diable et cette femme. »

Mais, ajouterons-nous, cette inimitié serait-elle identique, si *régulièrement* la femme avait *dû* être l'amie du diable ?

Ainsi donc les textes, qui demandent l'Immaculée Conception, postulent aussi l'immunité de la dette.

La même conclusion s'impose pour les affirmations des Pères. Voici les principales dont se sert le P. Terrien pour prouver l'Immaculée Conception :

« Vous et votre Mère, Seigneur, vous êtes beaux totalement et de toute façon, *omnino et ex omni parte pulchri* : car en vous, Seigneur, aucune tâche ; aucune souillure en votre Mère. » (Carm. Nisib. — Edit. Bickell. p. 122)

« Marie est ce globe céleste de la nouvelle créature sur lequel le Soleil de Justice a *toujours* dardé ses rayons, chassant de son âme tout entière la nuit des péchés. » (S. Procle, Hom. 6, in laud. Deip., nº 17. — P. G. LXV, 757.)

C'est donc sur le même plan et non point *presque* sur le même plan, comme dit le P. Terrien, que les Églises d'Orient mettent la pureté du Fils et celle de la Mère. On ne voit pas comment ces textes pourraient cadrer avec la dette du péché.

Il faut en dire autant du texte connu de S. Augustin : « Excepta itaque Sancta Virgine Maria de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem. » (De nat. et Grat., cap. 36, nº 42. — P. L. XLIV, 267)

Ne serait-ce pas mêler Marie à la question du péché que de dire d'elle : « Elle a encouru la dette du péché ? » Ces paroles du grand Docteur comportent une immunité complète.

On doit même se demander si les louanges que les Pères grecs adressent à la Ste Vierge pourraient se concilier avec la *dette* du péché. Ils l'excluent rigoureusement, semble-t-il : « L'Immaculée, la très immaculée devient la *sur-immaculée*, la *plus que tout-à-fait immaculée*, la *de toutes parts et tout entière sans souillure.* » (Le P. Terrien — La Mère de Dieu, l. VII, Ch. IV, citant Passaglia.)

Mais, si Marie a eu la dette du péché, Eve aura été plus immaculée que la Mère de Dieu, puisqu'elle « sortit des mains du Créateur tellement pure et tellement sainte que la grâce ne trouva pas en elle une ombre de souillure, non seulement à effacer, mais à prévenir (1). »

1. Le P. Terrien, l. c., ch. VII. — Il conclut cependant, mais à contre-cœur, me semble-t-il, à la dette du péché. Les principes ont des exigences si tyranniques ! D'autres théologiens, v. g., le card. de Lugo (De Inc., disp. 7, sect. 3), pour échapper aux conclusions de ces principes, et en même temps pour satisfaire leur cœur qui les porte à glorifier Marie, ont recours à d'ingénieuses hypothèses : « Dans le pacte conclu entre Dieu et Adam furent compris, excepté Marie, tous ses descendants qui seraient engendrés suivant les lois de la nature. » De la sorte, on exempte Marie de la *dette* du péché.

Voici donc notre conclusion : Les principes de l'École scotiste réclament l'exemption de la dette ; rien dans les monuments de la Tradition que l'on invoque en faveur de l'Immaculée Conception ne s'oppose à la complète extension de ce privilège et tout la postule (1).

CHAPITRE II

Ce que Marie a fait pour les créatures.

Sommaire : 1° Marie corédemptrice. — 2° Marie médiatrice. — 3° Marie trésorière.

§ 1. — *Marie corédemptrice.* — Marie a uni ses souffrances aux souffrances de l'Homme-Dieu, ses sacrifices et ses actes de vertu aux sacrifices et aux actes de vertu de son divin Fils ; et le trésor, ainsi constitué, a été accepté par la divine Majesté, comme la digne réparation de l'offense faite par le péché et aussi, comme le prix surabondant de toutes les grâces, qui devaient être accordées à l'humanité, depuis le relèvement d'Adam jusqu'au dernier secours accordé au dernier homme.

C'est là ce que thomistes et scotistes reconnaissent comme fruits des mérites de Marie.

1. Mais, dira-t-on peut-être, Scot et les premiers scotistes ont admis la dette du péché ? — C'est vrai. Il faut reconnaître cependant que c'était contrairement à leurs principes. Ceux-ci ont fini par s'imposer. Voici ce que dit le scotiste Herincx (Sum., P. II, disp. VI, q. IV, § IV) : « Oppositum (quod B. Virgo non habuerit debitum) tenent multi recentiores post nostrum Cornelium Mussum, virum spectatæ in Tridentino auctoritatis. »

Le P. de Vega, S. J., dans sa Theologia Mariana (Pal. V, cert. II, n° 571), donne la liste des théologiens qui, de son temps, étaient de cette opinion : « Major theologorum pars apud Hispanos, vel in lecturis privatis, vel publicis, vel editis libris, docet Virginem Mariam a peccati originalis debito et reatu fuisse immunem ; quam partem propugnant et exornant Doctores præcipuè post decretum supremæ Inquisitionis, quod ab omni censura liberat opinionem eximentem Deiparam a pari debito ; quod decretum refert Salazar, C. 8, § 3. — Citari possunt pro illâ Catharinus, Nicolas de Cusa, etc. »

Il serait trop long de citer tous les auteurs qui enseignent l'immunité de la dette

Toutefois, sans parler des sentiments très différents qu'il faut admettre dans la corédemptrice selon qu'on la considère dans le système thomiste ou scotiste (1), il nous faut attirer l'attention sur ce point spécial : Quelle est la valeur de l'expiation offerte par Marie ?

Il est une question de libre discussion dans l'École : « Une pure créature pourrait-elle satisfaire dignement pour l'injure faite à Dieu par le péché ? » — Les scotistes l'affirment, les thomistes le nient.

Pour traiter cette question avec plus de précision, nous pouvons distinguer dans le péché : 1° la malice ou absence de la rectitude due à l'acte ; 2° le démérite ou l'obligation à la peine ; 3° l'offense ou l'injure faite à Dieu. — Or, la Vierge Immaculée compense surabondamment tous les péchés des hommes sous ces trois aspects.

En effet, le défaut ou manque de rectitude se mesure sur la rectitude qui est due à l'acte ; le désordre a pour mesure l'ordre dont il est la violation. Or, dans les actes de vertu de Marie, il y a eu plus de rectitude qu'il ne pourrait y en avoir dans *tous* les actes du genre humain, seraient-ils tous posés dans l'ordre voulu. C'est pour cela que S. Bernardin de Sienne et le B. Bernardin de Bustis nous disent que tous les actes de vertu des hommes et des anges ne sauraient se comparer, en perfection, aux actes de vertu de la S^te^ Vierge (2).

1. Ce que nous avons dit de la diversité des sentiments du divin Rédempteur, suivant qu'on le considère dans le système thomiste ou scotiste, s'applique aux sentiments de Marie. La Mère de Dieu est cause finale secondaire de la création, et, comme telle, elle a, avec les hommes à racheter, les mêmes relations que son divin Fils, et, dès lors, son dévouement dans l'œuvre de la Rédemption doit revêtir les mêmes caractères de tendresse profonde que nous avons constatés dans le Cœur du Rédempteur.

2. La rectitude, c'est la perfection de l'acte. Dans chaque acte de vertu, nous accomplissons la volonté de Dieu. Quelle est la perfection de cette volonté en Dieu ? Or, nous sommes appelés à être parfaits comme notre Père céleste est parfait ; nous ne le pouvons faire qu'en accomplissant sa volonté. Mais que de degrés de perfection dans cet acte ?

Accomplir cette volonté sans même penser à Dieu ni à l'ordre surnaturel,

Il faut raisonner de même pour le démérite ou obligation à la peine. Ce démérite se mesure sur le mérite que l'on aurait dû acquérir. Mais n'est-il pas certain que Dieu réservait à Marie une gloire plus grande que celle des anges et des hommes, lors même que toutes ces créatures fussent restées complètement fidèles à Dieu ? La gloire étant proportionnée au mérite, il faut admettre que le mérite de la Ste Vierge pouvait compenser surabondamment le démérite de tous les péchés.

Enfin, Marie a compensé l'injure faite à Dieu par tous les péchés. Elle a honoré Dieu plus que tous les anges et tous les hommes n'auraient pu le faire. Que tous refusent à Dieu la gloire, l'honneur, en un mot, tous les droits qui lui sont dus, et ils ne lui enlèveront pas autant de gloire que Marie lui en donne.

Notre conclusion sera donc celle-ci : *Si Dieu avait voulu l'accepter*, la réparation de Marie aurait été assez abondante pour racheter le monde.

Mais, dira-t-on, que devient la malice infinie du péché ? — L'objection suppose dans le péché mortel une malice infinie. Il s'agirait d'abord de le prouver. Or, qui ne voit les difficultés, pour ne pas dire les impossibilités auxquelles on se heurte ?

Comment, en effet, un acte humain peut-il être infini ? Si on le dit infini parce qu'il blesse une majesté infinie, comment établir une distinction dans la gravité des péchés mortels ? N'y en a-t-il pas cependant parmi ces péchés graves, que Dieu abomine plus que d'autres ? Est-ce que son horreur n'est pas la mesure de l'offense ? Comment établir des degrés dans l'infini ?

De plus si le péché est infini parce qu'il offense une Ma-

c'est le premier échelon, pour ainsi dire. Et l'âme monte à mesure qu'elle participe aux motifs, à la complaisance et à la force que Dieu met dans ses vouloirs. Le Tout-Puissant a fait gravir à Marie tous les échelons accessibles à une pure créature

jesté infinie, l'acte de vertu surnaturelle ne sera-t-il pas infini puisqu'il glorifie une Majesté infinie ? Dieu n'est-il pas aussi libéral que juste ? N'est-il pas plus sensible à l'amour qu'à la haine ? — Et dès lors, toute la création étant faite secondairement pour Marie, n'est-il pas juste de dire qu'elle devait être plus puissante pour apaiser la colère de Dieu que toute la création pour l'exciter ?

Nous pouvons l'affirmer d'autant plus librement que l'Église nous fait chanter : « O Dieu de clémence ! que les larmes de la Vierge Mère soient notre salut ! Elles pourraient suffire à laver tous les crimes des hommes (1). »

De plus, la liturgie salue Marie comme la cause du pardon accordé au monde, et la source de la bienveillance de Dieu pour les hommes (2).

Le Dr Angélique lui-même, malgré son sentiment sur la malice infinie du péché mortel, ne pense-t-il pas comme la liturgie et les scotistes ?

Un saint est puissant, nous dit-il, lorsqu'il a assez de grâce pour sauver plusieurs âmes ; mais il aurait la plus grande puissance, s'il avait assez de grâce pour sauver tous les hommes ; et cela ne se trouve que dans le Christ et sa Mère (3).

§ 2. *Marie médiatrice.* — Il nous faut exposer quelle est l'intervention de Marie. Nous la trouvons non seulement

1. Nobis salutem conferant
Deiparæ tot lacrymæ,
Quibus lavare sufficis
Totius orbis crimina.
(Hymne des Laudes, N. D. des VII Douleurs. BréviaireRomano-Séraphique.)

2. Sab. post Dom. IV Quadrag. acathistus, n° 5 : « Verba Joannis B. in utero Elisabeth clamantis ad Mariam : Salve, venia totius mundi ; salve, Dei bona voluntas erga homines. » (Kal. utriusque Ecclesiæ. — Nilles, S. J., Pars II, p. 169.)

3. Tertio, quantum ad refusionem in omnes : magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum ; sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum, et hoc est in Christo et in Maria ; nam in omni periculo potes salutem obtinere de ipsa Virgine gloriosa (Opusc. VIII. Expos. Salutationis angelicæ).

dans le rachat de l'homme, mais encore dans les libéralités accordées à toutes les créatures intelligentes.

Qu'il puisse en être ainsi, il ne saurait y avoir de doute, puisque rien n'empêche d'associer Marie à l'œuvre du Christ, aussi bien dans l'influence qu'il a exercée sur le fait de la création, que sur celui de la surnaturalisation.

Nous pouvons voir qu'il en a été ainsi, par les paroles de Dieu : « Faisons-lui une aide semblable à lui » et par celles d'Adam ; « La femme que vous m'avez donnée pour associée » (Gén. II, 18, III, 12). Marie, modèle d'Eve, était donc associée au Christ dans la plénitude de son œuvre.

C'est l'enseignement des siècles.

Pourquoi, se demande S. Irénée, le mystère de l'Incarnation n'a-t-il pu s'accomplir sans le consentement de Marie ?— Parce que Dieu voulait montrer qu'elle était le principe de tous les biens. (Lib. III adv. Hær. cap. 32) (Passaglia de Im. Conc.)

« C'est par Marie, nous dit S. Jérôme, que toute créature a reçu une large effusion du Saint-Esprit. » (Sermo de Assumpt.) — On sait que S. Jérôme fait de l'Incarnation le principe et la fin de la création.

Et S. Cyrille d'Alexandrie : « C'est par Marie que le diable a été précipité du ciel. » (Off. prop. Sem. S. Sulpitii in festo Vitæ interioris B. V. M. Lect VI.)

Pour ne pas accumuler les citations, nous nous contenterons d'un dernier témoin, S. Bernard de Tolède : « C'est Marie qui est cause et cause très profonde de la création des anges et de leur confirmation, comme aussi de la formation de l'homme. » (Serm. Salv. Reg. I)

Quelle sera donc la conclusion de ces témoignages ? C'est que Marie a contribué à mériter à chaque créature sa mesure de dons naturels et surnaturels.

Et d'abord les dons surnaturels.

C'est de la plénitude du Christ que les anges et les hom-

mes ont reçu la grâce. Et voici que l'Église a inséré dans son office les paroles de S. Bernardin : « C'est Marie qui distribue tous les dons, toutes les vertus, toutes les grâces à qui elle veut, de la manière et dans la mesure qu'elle veut. » S. Jérôme avait déjà dit : « La plénitude de la grâce, qui est dans le Christ, a été accordée à Marie d'une manière différente. » (Off. de l'Im. Conc.)

En Marie, cette plénitude aura pour effet de se répandre dans les vases préparés à la recevoir.

« Tel est l'ordre établi par Dieu dans la distribution de ses dons célestes : La grâce coule de Dieu dans l'âme très sainte du Christ... pour se répandre dans celle de Marie, d'où elle s'épanche dans les séraphins et dans toutes les créatures intelligentes et raisonnables (1). »

A chaque créature intelligente, il a été fait une mesure de grâce et, cette mesure, c'est Marie qui l'a déterminée.

En même temps qu'il considérait les mérites de son Christ futur, le Dieu libéral et magnifique se laissait influencer suavement par les vertus de la glorieuse Vierge Marie, et cette double vision le provoquait à combler de richesses et les hommes et les anges. Ce n'est pas seulement dans les grâces et dons surnaturels que se fait sentir la bienfaisante influence de Marie ; nous l'avons constatée encore dans le bienfait primordial : la création.

Un auteur résume ainsi la discussion de plusieurs textes relatifs à cette question : « Ainsi donc, d'après S. Jérôme, S. Bernard, S. Bernardin, tous les dons aussi bien *naturels* que surnaturels sont accordés aux hommes par Marie, à cause de ses mérites (2). »

Nous nous contenterons d'ajouter que l'Église d'Orient fait écho à l'Église d'Occident. Nous ne citerons qu'un

1. Saint Bernardin de Sienne, citant S. Denis, dit l'Aréopagite (Cæl. Hier., IV). Le Pape Léon XIII cite ce passage dans son encyclique du Rosaire. Sept. 1894.

2. Le P. Matheo, *Mystica civitas vindicata*, nº 383.

seul témoignage : « C'est par Marie que nous avons la vie, l'être et le mouvement (1). »

Cependant on peut attribuer à Marie, comme au Christ, une influence plus directe sur la création et sur la gratification des êtres intelligents. Dès lors, pourquoi lui refuser la gloire que nous pouvons lui accorder sans inconvénient ?

« Dans la plénitude des temps, dit M. Olier, lorsque Dieu donna l'être à sa sainte Épouse, il lui montrera l'économie de ses desseins sur chaque âme ; et elle les agréera expressément.

» Quelques vastes que soient les desseins de Dieu, Marie, toute remplie de l'Esprit divin, les connaîtra clairement, car Dieu lui fera voir la conduite admirable qu'il aura tenue et qu'il tiendra dans la suite et tirera d'elle son consentement et son agrément sur toutes choses (2). »

Voici la conclusion : Ce n'était pas seulement les mérites de la Vierge d'Israël que Dieu regardait dans la création et la gratification des êtres intelligents, c'était l'agrément qu'elle devait exprimer, les désirs et les demandes de son cœur Immaculé qui agissaient sur le Tout-Puissant pour déterminer et le choix des créatures et la mesure des dons naturels et surnaturels qui leur ont été accordés.

§ 3. *Marie trésorière de grâces.* — La divine Mère aurait pu coopérer avec le Christ à mériter toutes les grâces, sans pour cela être appelée à la haute dignité de les distribuer. Le Ciel n'a pas voulu qu'il en fût ainsi, et c'est là le principe stimulant de notre dévotion. Qu'on ne se scandalise pas de cette dévotion par trop intéressée ; c'est celle que prêche S. Bernard : « Vénérons Marie, de toute la tendresse

1. S. P. N. Joannes, Euchaitarum Arch. (*Serm. in S. Deip. Dorm*). P. G., Mig. 71, 1187.

2. *Vie intérieure de la très sainte Vierge* (cap. 1, édit. de 1875). Cet ouvrage ayant donné lieu à de grandes controverses, Pie IX institua une grande commission de théologiens présidée par le card. Monaco la Valletta. La nouvelle édition fut publiée conformément aux corrections indiquées.

de notre cœur, de toute la force de notre amour. Telle est, en effet, la volonté de Dieu qui a réglé que nous aurions tout par Marie (1). »

Dieu, en effet, nous traite très humainement. Il sait bien que, règle générale, c'est le besoin de son secours qui nous tourne vers lui. Et c'est parce qu'il veut avoir avec nous des rapports aussi fréquents que possible, qu'il a établi la nécessité de la prière. Les biens surnaturels ne nous sont accordés, dans une certaine mesure, que si nous les lui demandons. La Sagesse souveraine a fait de l'intérêt le principal stimulant de notre recours au ciel.

Or, le recours régulier et officiel, celui qui doit aboutir le plus sûrement et le plus facilement, est le recours à Marie, puisque Dieu a fait d'elle la distributrice de toutes les grâces, de tous les dons. Et n'est-ce pas justice que la Mère de Dieu puisse distribuer comme elle entend, tout ce qu'elle a contribué à mériter ?

Thomistes et scotistes voient dans la Mère de Dieu la trésorière de toutes les grâces accordées aux hommes après la chute.

Mais pour les scotistes, l'intervention de Marie ne date pas du moment où ont été prononcées ces paroles : « Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme. »

Si Dieu s'est incliné vers la miséricorde après le péché du premier homme, c'est que déjà Marie sollicitait le pardon : « Ce fut à cause de Marie, dit S. Bernardin de Sienne, que Dieu sauva nos premiers parents après leur chute (2). »

Trésorière de pardon et de miséricorde, elle le fut dès que le péché fut consommé ; trésorière de grâces et de victoires, elle l'avait été dès l'origine des créatures intelligentes ; et nous pouvons le dire, ce qui a fait la différence des anges, c'est la différence de leur dévotion à Marie. Les uns sont tombés ; pourquoi ? — Parce qu'ils n'ont pas

1. Serm. de Aquæ Ductu.
2. Serm. de Nat. B. M. (art. I, cap. 2).

eu de dévotion à Marie. Et du manque de recours à Marie jusqu'à la haine acharnée dont le dragon a poursuivi la mère de Dieu, il y a une échelle aux degrés infiniment variés.

A ces degrés correspondent les diverses demeures de la mort éternelle.

Par contre, ils sont aussi infiniment variés les degrés lumineux qui relient le recours confiant à Marie dans le dernier des anges fidèles, à cette tendresse, à cette ardeur ineffables avec lesquelles un Michel et un Gabriel se sont élevés contre les ennemis de Marie. Et ces degrés divers de dévotion ont fixé les esprits célestes dans des degrés correspondants de gloire. Mais avant de recevoir cette récompense, quel triomphe pour les grands dévots de la Vierge Immaculée de précipiter dans les abîmes, *au nom de Marie* (1), les grands insulteurs du Christ et de sa Mère !

Voilà donc l'extension que le scotisme donne à la dévotion à Marie, dévotion qui est le corollaire de son titre de trésorière de grâces. Ce n'est pas seulement parmi les hommes, c'est encore parmi les anges que cette dévotion a fleuri dès l'origine.

Nous pouvons encore nous poser une autre question. Pour nous en tenir aux hommes, le scotisme fournit-il les raisons d'une dévotion à Marie plus à la portée de tous et d'une pratique plus quotidienne ?

Oui, si nous admettons que le titre de trésorière a sa raison d'être dans le fait que la mère de Dieu peut dispenser les dons *parce qu'elle* a contribué à les mériter.

Ainsi le Seigneur lui aurait donné un domaine souverain, non seulement sur les grâces spirituelles, mais sur tous les biens temporels. Et n'est-ce pas là un ressort puissant, celui qui tourne vers le ciel la généralité des âmes, surtout lorsqu'elles sont égarées dans le péché ou qu'elles sont *commençantes* dans les voies spirituelles ?

1. Saint Cyrille d'Alexandrie : « Per quam (Mariam) tentator diabolus e cœlo decidit. » (*Hom. Ephesi contra Nestorium dicta.*)

Voici les leçons de l'expérience :

Nous recourons au ciel pour écarter un malheur temporel qui nous menace, ou pour obtenir un bien terrestre que nous désirons. Puis, le surnaturel agissant peu à peu, nous craignons l'enfer et nous désirons le bonheur éternel.

Enfin, nous arrivons à aimer le bien, parce qu'il est le bien infini.

Les mendiants de faveurs temporelles sont donc innombrables. Or, si nous consultons l'Évangile on dirait que le soin de distribuer ces dons est la spécialité réservée à la glorieuse Vierge.

En effet, Notre-Seigneur nous dit : « Cherchez avant tout le royaume des cieux et tout le reste vous sera donné par surcroît. » Ce n'est pas un encouragement à lui demander des faveurs temporelles. Et pourtant nous aimons tant les biens de ce monde ! Nous souffrons tant de les perdre !

Quel recours aurons-nous ? — Le recours à Marie. Elle-même nous y encourage. Les époux de Cana allaient se trouver dans la confusion de manquer de vin. Peut-être qu'ils ne s'en doutent pas. Heureusement que Marie est là. Il ne s'agit que d'une confusion passagère. Mais une mère ne cherche-t-elle pas à éviter à son enfant les larmes que lui ferait verser la perte d'un jouet ? — Ainsi de Marie. Elle condescend à toutes nos faiblesses ; elle voudrait pouvoir nous éviter toutes peines, occasionnées soient-elles par la perte de jouets et de futilités. C'est donc à elle que nous devons recourir en toute confiance dans nos préoccupations temporelles.

Voici notre conclusion : Le système scotiste multiplie à l'infini les occasions de la dévotion à Marie, comme aussi les sujets qui ont pratiqué cette dévotion.

CHAPITRE III

Amour de Dieu pour Marie.

Sommaire : 1° Mesure de l'amour de Dieu pour la créature. — 2° Marie a-t-elle pu mériter la première grâce ? — 3° Grâce initiale de Marie. — 4° Marie, cause finale secondaire. — 5° Cause méritoire. — 6° Elle a joui d'une liberté plus grande. — 7° Le sommeil n'a pas interrompu l'activité de la sainte Vierge. — 8° Résultat de cette activité. — 9° Résumé.

§ 1. *Mesure de l'amour de Dieu pour la créature.* — La créature n'ayant rien par elle-même, le premier mouvement de l'amour de Dieu est un acte de bienveillance. Il ne peut se complaire que dans ses dons (1). Voilà pourquoi il aime une créature dans la mesure des richesses dont il la comble, et de la fidélité avec laquelle cette créature répond à ses avances. En effet, si l'amour de Dieu pour une âme a pour principe les dons qu'il lui accorde gratuitement, il se mesure en réalité aux mérites de l'âme.

Peut-il y avoir pour une créature une question plus importante que celle-ci : Quel est l'amour de Dieu pour moi ? D'autre part, si nous pouvons sonder les libéralités de Dieu pour une âme, n'y trouverons-nous pas la connaissance la plus parfaite de cette âme ?

Source de dons et de grâces sur la terre, cet amour de Dieu pour la créature est la gloire essentielle des élus au ciel ; il est en même temps la mesure de l'amour que la créature fidèle porte à Dieu, et cet amour, préparé par la vision, est la gloire que les Bienheureux rendent à Dieu en même temps que la mesure dans laquelle ils jouissent de Dieu.

Puis donc que cet amour de Dieu comporte deux éléments : libéralités du ciel et fidélité de l'âme, nous examinerons une double question. Mais n'est-ce pas témérité

1. L'amour de la créature opère différemment ; il se complaît d'abord dans un être, puis il lui veut du bien

de notre part ? Cette étude ne déborde-t-elle pas de toutes parts notre faible intelligence ? — Évidemment. Aussi n'avons-nous pas la témérité de vouloir sonder ce qui restera toujours insondable pour nous. Nous comparerons seulement ce que les thomistes et les scotistes attribuent à Marie de dignité, de grâces de la part de Dieu, comme aussi l'activité très différente qu'ils constatent en elle. Notre œil, incapable de mesurer la hauteur réelle de deux montagnes qui émergent dans le lointain, peut cependant juger de leur hauteur relative.

Différences dans les libéralités du ciel et dans la sainteté de Marie, d'après les doctrines thomiste et scotiste : Voilà ce que nous avons à examiner.

Or, les principaux éléments dont il faut tenir compte dans le mérite d'une vie sont la dot que Dieu accorde à l'âme par pure libéralité, la liberté de l'agent et son activité, — comme aussi l'excellence des actes considérés dans leur objet et les diverses circonstances qui les revêtent. — Nous ne considérerons pas ce dernier élément, le supposant d'égale perfection dans les deux systèmes.

Avant d'étudier la grâce initiale accordée à Marie, nous nous poserons une question préjudicielle, bien qu'elle ne soit pas objet de discussion entre les deux Écoles. La voici :

§ 2. *Marie a-t-elle pu mériter la* 1ere *grâce* ? — C'est demander si quelqu'un peut contribuer à se donner l'existence. Pour agir il faut être ; pour mériter il faut avoir l'être surnaturel. Mais comment mériter l'être surnaturel lorsqu'on n'existe pas ? Comment le principe du mérite peut-il tomber sous le mérite ?

Mais, dira-t-on peut-être, les hommes et les anges ont reçu des grâces avant la venue de Marie et en prévision de ses mérites. — C'est vrai. Toutefois, entre mériter pour les autres et mériter pour soi-même la première grâce, il y a une distance infranchissable ; si quelqu'un peut concourir

à donner la vie à un autre, il ne saurait prêter un concours quelconque à l'acte qui lui donnerait la vie.

Pour Notre-Seigneur, il se pose une question analogue : A-t-il pu mériter la grâce sanctifiante qui lui a été accordée ? Thomistes et scotistes sont d'accord en général pour le nier.

Mais, *de puissance absolue*, le Christ à l'instant de l'Incarnation aurait-il pu mériter cette grâce ? — Oui, répondon généralement. De puissance absolue, Dieu aurait pu dispenser le Christ de la règle établie pour tout mérite : c'est que l'acte soit fait en état de grâce. Dieu aurait pu accepter, de la part du Christ, comme méritoire, un acte fait avec le secours de la grâce actuelle seulement, ou encore parce que rehaussé de la dignité qui lui vient de l'union hypostatique. Mais c'eût été en dehors des règles établies par Dieu.

On voit combien ce cas diffère de celui de la S^te^ Vierge. Dans le premier, le Christ existe, donc il peut agir ; dans le second au contraire, l'agent n'existe pas.

Et cette conclusion n'est pas opposée à la règle énoncée par Scot : « L'Incarnation est la seule grâce véritablement gratuite. » L'Incarnation, c'est-à-dire l'union hypostatique avec tous les trésors qui l'accompagnent, au premier rang desquels la grâce sanctifiante.

Le Christ, à son tour, a mérité *toutes* les autres grâces. De lui seul relève la grâce initiale de Marie ; puis, pour glorifier sa Mère, il l'a appelée à l'honneur de contribuer à mériter toutes les autres grâces en union avec Lui.

Ainsi donc, la grâce sanctifiante du Christ, pur don de la Trinité ;

La grâce initiale de Marie, pur don du Christ ;

La grâce initiale de toutes les autres créatures, pur don du Christ et de sa Mère.

Ici une remarque. Certains disent que Marie a pu

mériter *de congruo* la Maternité divine. N'est-ce pas affirmer par le fait même, qu'elle a pu mériter *de congruo* la première grâce, son Immaculée Conception ?

En effet, ce qu'est pour le Christ l'union hypostatique avec toutes les grâces qui l'accompagnent, la Maternité divine avec la grâce initiale l'est pour Marie, puisque cette grâce initiale est accordée uniquement à cause de la maternité divine. Or, cette prérogative, pour les thomistes comme pour les scotistes, est l'unique raison d'être de la Ste Vierge. D'où l'on peut conclure aux difficultés qu'entraîne une pareille assertion.

Après cet éclaircissement, nous pouvons passer à la question de la grâce initiale de Marie.

§ 3. *Dans le système scotiste, Marie a dû recevoir une grâce initiale plus abondante.*

C'est un principe admis, nous l'avons dit, que Dieu, lorsqu'il confie une mission à une créature, lui donne des grâces et des dons proportionnés.

Marie était destinée à être Mère de Dieu et corédemptrice ; la Providence lui devait donc des richesses spirituelles en rapport avec sa double mission. Thomistes et scotistes sont d'accord. Quelle était la mesure de ces grâces ? Nous n'avons pas à nous le demander, puisque nous pouvons la considérer identique dans les deux systèmes.

Mais pour les scotistes, il est en Marie d'autres rapports avec la créature, qui postulent de la libéralité divine de nouvelles richesses.

Exposons d'abord le sentiment des théologiens qui, dans leur grand désir de glorifier la Reine du Ciel, paraissent regretter, — est-ce illusion de notre part ? — de ne pouvoir légitimer les exigences de leur cœur par des arguments qu'ils ne sauraient trouver en dehors du scotisme :

« Il est pieux et vraisemblable de croire, dit Suarez, que

la grâce de Marie, dans sa première sanctification, fut plus intense et plus parfaite que la grâce consommée des anges et des hommes (1). »

On peut dire, ajoute le P. Terrien, que cette proposition de l'illustre théologien est commune parmi les auteurs des derniers siècles. (Marie, Mère de Dieu — Liv. IV. Ch. IV).

Pourquoi cela ?

Voici la principale raison que nous donne le R. Père.

« Dès lors, la Bienheureuse Vierge est plus aimée de Dieu que le plus grand et le plus glorieux des séraphins, car il voyait en elle sa mère. Or, la grâce répond à l'amour de Dieu pour une âme, puisque aimer, pour Dieu, c'est donner (2).

» Est-il permis de porter plus haut la perfection de la grâce initiale ? se demande le P. Terrien. Un certain nombre sont de cet avis, répond-il, et voici dans quels termes ils l'ont formulé : « La Bienheureuse Vierge, au premier instant de sa conception, a reçu plus de grâces que n'en eurent jamais tous les saints du ciel et de la terre pris ensemble. »

Saint Alphonse de Liguori tient cette opinion pour très probable.

Voici maintenant la conclusion du P. Terrien : « Pour moi, par mon amour pour la Ste Vierge, ma mère, j'embrasserais avec bonheur l'opinion qui rehausse davantage les privilèges de la Mère de Dieu, si je pouvais l'étayer sur des autorités et des raisons plus indiscutables.

» Les autorités se contrebalancent, et c'est même du côté de l'opinion négative qu'elles se portent plus généralement. Quant aux raisons qu'on pourrait alléguer, il faudrait les demander aux deux règles antérieurement posées

1. Quarto addo, pium et verisimile esse credere gratiam Virginis in prima sanctificatione intensiorem fuisse quam supremam gratiam in qua consummantur angeli et homines (De mysterio Vitæ Christi. B. IV, S. I).

2. Saint Laurent Justinien. *Serm. Nat. Virg. Mariae.*

dans le troisième livre de cet ouvrage (1). Or ni l'une ni l'autre de celles-ci ne paraît suffisante pour établir solidement la prééminence initiale de grâce dont il est question ici. »

Voici son raisonnement :

« Puisque la Maternité divine est d'une telle excellence, ne serait-il pas *convenable* que sa grâce initiale fût non seulement équivalente, mais deux, trois, quatre fois supérieure à celle que possédèrent et posséderont tous les anges et les saints *ensemble*, au terme de leur sainteté ? — Oui, cela serait plus convenable, si le titre que donne à Marie sa condition de *future* Mère de Dieu l'emportait à ce degré sur le mérite final de tous les autres saints. Mais parce qu'il n'est personne qui présume affirmer une prééminence si excessive, la condition comparée de la Vierge à son origine, et des saints, à leur terme, m'empêche de trouver convenable une mesure de grâces si supérieure à toute autre mesure. »

On voit par là que si l'auteur avait pu s'appuyer sur un argument fondé, sa conclusion eût été tout autre, et conforme, croyons-nous, aux désirs secrets de son cœur.

Le Card. Billot prend nettement position pour la solution la plus glorieuse : « Il convient, dit-il, qu'à Marie rachetée d'une manière si éminente ait été accordée une grâce plus grande que celle qu'a reçue *le corps tout entier de l'Eglise.* » (*De Verbo Inc.* Thes. XLII, § 1, p. 405, V^e^ Édit.)

Pour nous, nous pouvons et nous *devons* admettre que la glorieuse Mère de Dieu, au premier instant de sa conception,

1. Voici les deux règles en question :

Première Règle : Quelque privilège de grâce que vous trouviez dans les serviteurs de Dieu, vous devez sans hésitation l'attribuer, et dans un degré supérieur, à la Mère de Dieu.

Deuxième Règle : Nous devons attribuer à la Bienheureuse Vierge toutes les perfections qui, tout bien considéré, paraissent convenir à sa dignité de Mère de Dieu, pourvu toutefois qu'elles ne soient incompatibles ni avec sa condition de créature et de femme, ni avec son état, ni avec la doctrine de l'Église et la Parole de Dieu. (L. III, chap. VI-VII).

a reçu plus de grâces que n'en auront jamais tous les saints du ciel et de la terre pris ensemble. Nous n'avons qu'à nous appuyer sur le principe de S. Laurent Justinien, cité plus haut : « Aimer, pour Dieu, c'est donner. »

De fait, s'il est vrai de dire que Marie est la fin secondaire de la création, ne faut-il pas conclure légitimement que Dieu l'aime plus que tout ce qu'il a fait par amour pour elle ? Puisque les anges comme les hommes ont pour fin secondaire de l'honorer, de la glorifier et de la servir, admirons la grâce merveilleuse dont Dieu a orné l'âme de Marie, dès l'instant de son union avec le corps. Elle égale, *pour le moins*, celle qui a été accordée à tous les anges et que les âmes fidèles ont développée par leur amour.

C'est la conclusion de l'École franciscaine ; ce n'est plus seulement une question de *convenance*, mais une conséquence nécessaire de ce principe : Dieu a aimé Marie, dès sa conception, plus que les anges et les hommes ensemble (1), puisque tout a été créé pour le Christ et sa Mère.

§ 4. *Marie cause finale secondaire.* — La conclusion précédente s'appuyant sur l'affirmation que Marie est fin secondaire de la création, il nous importe de donner les preuves de cette assertion.

Faisons remarquer d'abord que rien dans le système scotiste ne s'oppose à cette proposition et que tout s'y prête au contraire.

En effet, le Christ et Marie ayant été l'objet d'un même décret, tous les rapports du Christ avec la création peuvent être attribués à Marie ; le Christ est Rédempteur et Marie Corédemptrice, etc., etc.

Or, nous savons qu'Adam et Eve ont été les copies du Christ et de Marie, et nous voyons qu'Eve, formée pour

1. C'est la même pensée qu'a exprimée le théologien Garau : *Una Mariae idea creaturis omnibus sufficit ; omnes unam non adaequant Mariam* (Deip. elucid. 7, principio § 2. — Cité par le P. Matheo. *Mystica civitas vindicata*, n° 437).

servir d'aide à Adam, devait participer à la royauté du premier homme, puisque c'était à tous les deux que s'adressaient ces paroles du Maître souverain : « Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui se meuvent sur la terre. » (Gen. I)

Mais la royauté du Christ était autrement radicale que celle d'Adam. Le Verbe Incarné n'était pas appelé seulement à établir sa domination sur le monde. La création a été faite pour Lui ; ce qui implique, dans le Christ, un pouvoir sans restriction, et dans la créature, la dépendance sans limite. C'est donc à cette royauté qu'a dû participer Marie, toujours dans le degré de dépendance voulu. Le Christ cause finale : tel est l'enseignement de l'Écriture ; Marie, cause finale secondaire : voilà ce que la Tradition nous répète à travers les siècles.

La Synagogue elle-même a proclamé la gloire, la puissance et les beautés de la Vierge de Juda : « C'est, disent ses Docteurs, par amour pour Marie que Dieu a créé le monde. Non seulement il l'a créé par amour pour elle, mais par amour pour elle, il le conserve (1). »

S. Bernard montre que la foi la plus orthodoxe ne trouve aucune exagération dans ces paroles des rabbins lorsqu'il s'écrie : « C'est pour Marie que toute l'Écriture est faite ; pour elle que l'univers a été créé. » (Serm. V, in Salve)

C'est ce que S. Isidore de Thessalonique aime à répéter sous diverses formes en maints endroits de ses écrits : « C'est pour vous, ô Vierge très pure, que le Seigneur a créé le ciel ; que la terre, la mer et le soleil ont été tirés du néant ; pour vous a été fait tout ce qui se présente à notre esprit. »

S. André de Crète avait dit déjà : « Vous êtes, ô Marie, le but que Dieu avait en sa pensée avant tous les siècles

2. Rabbi Onkelos. Cfr. Corn. a Lapide, in Prov. VIII, 22. — Cité par le P. Matheo, *Myst. civ. vind.*, nº 527 ; on le trouve dans Mgr Gaume, *Le Saint-Esprit*, tome 2, p. 153, et dans la *Vierge-prêtre* de Mgr Van den Berghe.

et auquel après l'humanité du Christ se rapportent toutes choses. » (Serm. 3 in Dorm. B. M. — cité par le R. P. Thiriet, O. P.)

On connaît les paroles de S. Bernard de Tolède : « Marie est la cause très spéciale de la création et de la confirmation des anges, comme aussi de la formation de l'homme. » Sans doute au même titre que son divin Fils c'est-à-dire comme cause finale et cause méritoire.

Ces deux causes, S. Jean, Archevêque d'Euchaies ? les mentionne clairement : « Per te, Maria, et propter te omnia (1). »

Nous ne répéterons pas les paroles de S. Bernardin de Sienne qui proclame si hautement la Royauté du Christ et de sa Mère et nous écouterons une voix qu'on ne saurait récuser, celle du Dominicain Virgile Sedlmayr (+ 1429), qui nous dit que c'était là de son temps le sentiment commun des théologiens (2).

Le docte Suarez continuera la tradition : « Tout ce qui est surnaturel, nous dit-il, a été fait d'une certaine manière par la Vierge et pour la Vierge ; c'est ainsi que parlent les saints... Aussi la glorieuse Vierge est-elle comme une cause universelle, sous le Christ et intimement unie à Lui (3). »

Ainsi donc, le principe étant généralement admis, nous avons pu en tirer la conclusion qui en découle, à savoir : « Dieu a aimé Marie, dès sa conception, plus que tous les hommes et les anges ensemble. — Il lui a donc accordé une grâce initiale qui l'emporte sur les trésors qui pourront enrichir toutes les autres créatures. »

1. Pat. G., t. LXI, col. 1187.

2. Christus et B. Maria meruerunt angelis gratiam habitualem et gloriam essentialem merito dignitatis spectante ad causam finalem, quatenus angeli sunt creati, gratia et gloria dotati propter Christum et Mariam. Hæc assertio est communis theologorum. — *Theol. Mariana*, nº 1.070 ; cité par le P. Matheo, *Myst. Civ. vindicata.*

3. In 3 Part. S. Thomæ, q. 18, a-4, disp. 21, sect. 3, nº 5.

§ 5. — *Cause méritoire de tous les dons accordés à la créature.*

Remarquons ici qu'en toute convenance, comme cause méritoire de la Rédemption avec le Christ, Marie a dû recevoir de la libéralité divine, dès l'origine, une mesure spéciale de grâce sanctifiante et, pendant sa vie, des grâces actuelles proportionnées à la mission qu'elle avait à remplir.

Mais combien cette mission n'est-elle pas plus vaste et plus profonde dans le système scotiste ! Marie devait contribuer à mériter tous les dons naturels et surnaturels accordés aux hommes et aux anges.

Ainsi donc, non seulement ce qui constitue la sainteté des anges fidèles, mais encore toutes les grâces offertes aux révoltés et toutes celles qu'ils eussent trouvées sur leur chemin, s'ils fussent restés fidèles ;

Non seulement, ce qui a fait la beauté de nos premiers parents innocents, mais encore toutes les grâces qui auraient pu sanctifier toutes les générations si Adam fût resté fidèle : voilà ce que la glorieuse Mère de Dieu devait être en état de mériter ; il lui fallait donc, dans son âme, dès le premier instant de sa conception, une grâce qui lui permît de remplir sa mission avec aisance et perfection.

Nous voyons par là que Marie, et comme cause finale, et comme cause méritoire, exige au point de départ de son existence, des richesses que les thomistes ignorent nécessairement. Et comme les grâces actuelles sont proportionnées à la dignité de l'agent et à l'acte à produire, nous devons conclure que, de ce chef, il y aura toujours lieu de maintenir une grande différence dans le mérite de Marie. Nous pouvons nous en rapporter à S. François de Sales. —

« Il se peut faire qu'une fort petite vertu ait plus de valeur en une âme où l'amour sacré règne ardemment que le martyre même en une âme où l'amour sacré est alangouri, faible et lent. Ainsi les menues vertus de Notre-Dame, de

S. Jean et des autres grands Saints étaient de plus grand prix devant Dieu que les plus relevées des Saints inférieurs ; ainsi que le chant des rossignols apprentis est plus harmonieux incomparablement que celui des chardonnerets les mieux appris (1). »

§ 6. *Liberté plus parfaite en Marie.* — La grâce initiale est la dot surnaturelle que le ciel accorde à l'âme ; c'est le trésor que la créature trouve dans son berceau, pour ainsi dire. La sainteté cependant dépendra de la correspondance de la créature.

Thomistes et scotistes sont d'accord pour reconnaître en Marie une fidélité sans fléchissement. Toutefois, la fidélité restant la même, c'est-à-dire sans ombre d'imperfection, le résultat de la vie se différenciera suivant les qualités *préternaturelles* que chaque système, d'après ses principes, sera porté à reconnaître dans la Mère de Dieu ; parmi ces qualités, nous choisirons la *liberté* et l'activité *ininterrompue* comme influant plus profondément sur le degré de mérite dans la Vierge bénie.

De quelle liberté Marie a-t-elle joui ?

Plus une créature est libre et plus aussi elle peut tendre vers sa fin avec aisance et dans la plénitude de son être, et toute perfection consiste à s'unir à la fin, au Bien suprême.

Ce qui restreint notre liberté et l'affaiblit, c'est surtout la concupiscence.

C'est une inclination naturelle de l'appétit sensible qui prévient la raison et la porte aux biens sensibles.

A l'état d'innocence, l'homme éprouvait l'inclination naturelle aux biens sensibles. Mais alors cette inclination, loin de prévenir la raison, lui était entièrement soumise ; elle n'était pour l'homme qu'un puissant moyen d'action.

Ce n'est pas de cette concupiscence que nous parlons ;

1. Saint François de Sales. *Traité de l'amour de Dieu*, XI, ch. 5.

elle s'est trouvée en Marie de la manière la plus parfaite. Mais la concupiscence, qui prévient la raison et qui, trop souvent, nous porte aux biens sensibles d'une manière désordonnée, la concupiscence qui est une suite du péché, et nous incline au péché, comme dit le Concile de Trente, cette concupiscence s'est-elle trouvée en Marie ?

Avant de répondre, écoutons Bossuet qui fait ressortir tout ce qu'il y a de dangereux dans cette concupiscence :

« La victoire que nous obtenons sur le péché par la grâce en Jésus-Christ n'est pas de ces victoires pleines et entières, qui terminent tout d'un coup la guerre. L'honneur et le fruit de cette victoire doivent être conservés par de longs combats, car il faut aller jusqu'à la source des mauvais désirs, c'est-à-dire la concupiscence. Nous ne pouvons pas l'abolir entièrement en cette vie ; tâchons de l'affaiblir par un combat continuel...

» C'est vous, ô enfants de Dieu, qui êtes le sujet de ce combat ; et vous en êtes aussi le théâtre.

» C'est pour l'homme, en l'homme et c'est l'homme qui livre tous ces combats.

» La charité l'élève aux biens éternels, la convoitise le repousse aux biens périssables ; il n'est jamais sans mauvais désirs.

» Toujours, ou la chair l'attire ou la vaine gloire le flatte. « Quelque bonne volonté que j'aie de faire le bien, je trouve en moi-même un mal inhérent dont je ne peux pas me délivrer (Rom. VII. 21.) » — Que fait l'homme de bien dans ce combat ? — La convoitise l'empêche de faire le bien qu'il voudrait ; mais il empêche la convoitise de faire tout le mal qu'elle voudrait.

» Il ne peut s'empêcher de la ressentir ; il s'empêche du moins de la suivre. S'il ne peut encore accomplir dans la dernière perfection ce précepte : « Tu n'auras pas de convoitises », il accomplit du moins celui-ci : « Tu n'iras pas après tes convoitises. » Eccl. XVIII. 30) — Il y a quelques

restes du péché en lui, mais il ne souffre pas qu'il règne. S'il ne possède pas tout le bien, la consolation dans cette peine, c'est, du moins, qu'il ne se plaît pas dans le mal. De même que nous pouvons ne pas nous plaire dans les ténèbres, encore que nous ne puissions pas arrêter la vue sur une lumière très éclatante. » (S. Aug.., de Spir. et Litt. nº 65, I)

C'est un beau spectacle, sans doute, de voir une âme vaillante sans cesse aux prises avec la concupiscence. Ce combat spirituel, *occasion de triomphes*, lui donne un éclat qui fera sa gloire pendant l'éternité. Il n'en est pas moins vrai cependant que, dans sa marche vers le beau et le bien, elle éprouve des retards inévitables, sa robe de chair s'embarrassant à chaque instant aux ronces et aux épines du chemin, qui sont les biens périssables.

Or toute perfection consiste à s'unir au Bien suprême. Et combien cette union n'est-elle pas plus complète dans une âme qui sans aucun obstacle intérieur, indifférente à la fascination de la bagatelle, tend de toutes ses forces vers son Seigneur et son Dieu ! Tel était l'état de l'homme dans les premiers jours de son innocence.

Tel ne devait-il pas être l'état de Marie ? Il y a discussion parmi les théologiens qui n'admettent pas notre principe.

Ils sont tous d'accord pour dire que, du moins à partir de l'Incarnation, Marie fut délivrée de la concupiscence. Jusqu'alors, cette concupiscence fut-elle seulement assoupie ou bien fut-elle éteinte par Dieu au moment de l'Immaculée-Conception ?

C'est ce qui les divise (1).

1. Beata Virgo immunis fuit ab originali peccato, ergo a concupiscentia. Solummodo disputatur inter theologos utrum in Maria fomes peccati fuerit ab initio plene extinctus vel solum ligatus. Juxta S. Thomam (3. P., 27 a. 3) ab initio fuit tantum ligatus nec penitus extinctus nisi tempore Conceptionis Christi ; juxta Suarez multosque alios, ab initio penitus fuit extinctus (Tanquerey, *Synopsis Theol. Dog.* de Verbo Inc., nº 280).

Hurter S. J., dit, en parlant du fomes concupiscentiæ : « Quod ad tempus

Pour nous, la question est bien simple. La concupiscence est une suite du péché, et la glorieuse Vierge, n'ayant pas la dette du péché, ne pouvait être soumise à ses conséquences. Les premiers parents dépendaient dans leur innocence du Christ et de Marie. On est d'accord pour dire qu'ils furent constitués en grâce, exempts de concupiscence. La glorieuse Vierge devait-elle être moins favorisée, elle, canal de ce qui était départi à Adam et à Eve ?

Au premier instant de sa conception, elle se trouve sans concupiscence comme sans péché, non parce que Dieu assoupit ou éteignit cette concupiscence, qui régulièrement aurait dû l'atteindre, mais parce que, en elle, la concupiscence ne pouvait être dans les desseins de Dieu que la conséquence d'un péché personnel.

Le scotisme accorde donc à Marie la liberté la plus complète et cela, dès l'instant de la conception, comme une dot préparée dès l'éternité.

§ 7. *Activité ininterrompue en Marie.* — Les autres conditions de mérite restant les mêmes, la sainteté, pour une même durée, se différenciera suivant l'activité surnaturelle de l'âme.

Le scotisme demande-t-il pour la vie de la S^te^ Vierge une activité surnaturelle plus grande ? Ses principes nous permettent de dire : Marie a joui de l'usage de la raison, dès l'instant de sa conception, et le sommeil ne pouvait interrompre l'activité de son âme.

Les opinions embrassées par l'École Franciscaine, à la suite de Duns Scot, ajoutent ce rayonnement à la couronne de la Vierge Immaculée.

annunciationem B. Virginis præcedens attinet, conveniunt theologi fomitem in Virgine fuisse saltem ligatum ac velut consopitum (speciali divinæ gratiæ protectione et assistentia) quominus in motus rationi contrarios prærumperet. Utrum vero jam tunc fuerit extinctus, ut post Verbi conceptionem, inter se dissentiunt.

Quidquid sit de hac quæstione, Virginem fuisse immunem a concupiscentiae fomite sive per ejus ligationem, sive per ablationem probatur, etc.. (*Theol. Dog. Comp.*, t. II, Tractatus VII, Thesis CLXIV, n° 651-52.)

S. Bernardin de Sienne, avec bien d'autres auteurs, sans doute, nous dit que Marie a eu l'usage de la raison, dès l'instant de sa conception. C'est là une affirmation. Elle répond aux inspirations des âmes pieuses, comme plus glorieuse pour Marie; aussi l'accepte-t-on avec empressement. Mais sur quoi s'appuie-t-elle ? La Révélation n'en fait point mention.

Reste la raison éclairée par la foi. Voyons comment l'École Franciscaine peut s'en servir pour glorifier la Reine des anges.

Actuellement ce sont les sens qui fournissent à l'intelligence, partant à la volonté, les éléments de leurs opérations. L'objet directement attingible, l'objet propre de l'intelligence et de la volonté n'est point l'être en lui-même, l'être absolu se manifestant à l'intelligence, sollicitant la complaisance, l'amour de la volonté, mais quelque chose de sensible, l'être noyé dans la matière, pour ainsi dire.

Ainsi, la partie la plus noble de notre être est à la merci, jusqu'à un certain point, de la partie inférieure. Pas de perception des sens, pas d'opération dans l'âme. La faculté maîtresse, la volonté, sera d'abord sollicitée par le bien sensible ; elle sera toujours violemment battue en brèche par l'appétit sensible. Tout bien sensible provoquera dans notre appétit une attraction, comme aussi tout mal sensible lui imprimera un mouvement de répulsion.

Cette attraction et cette répulsion sont la source des passions, c'est-à-dire de ces mouvements qui ont habituellement leur répercussion dans le corps, mais qui agissent toujours sur la volonté.

Cet état est-il naturel dans l'homme, ou plutôt est-il une déchéance, une suite du péché originel ?

Dans plusieurs endroits de ses œuvres, Duns Scot traite cette question sans la trancher. Dans son traité de l'âme, il paraît embrasser l'opinion qui dit que cet état est une

déchéance, une suite du péché originel. Aussi à la suite de leur Maître, les scotistes ont-ils embrassé cette opinion. C'est notre P. François Lychet qui l'affirme (1).

Et il a autorité pour parler.

Pour le P. Hugues Cavellus, qui n'est pas de moindre autorité, Duns Scot enseigne qu'à l'état d'innocence, cette dépendance n'existait point (2).

Dans l'état d'innocence, l'âme était intellectuelle, sensible et végétative, comme dans l'état de péché. Dans la même personne se trouvaient l'appétit raisonnable ou volonté et l'appétit sensible. Et même, nous avons lieu de croire que celui-ci, vu la délicatesse, la perfection plus grande des sens, tendait avec plus de force vers son objet : le plaisir, le délectable. Mais la volonté, faite pour commander aux sens, à l'appétit sensible et le faire obéir à la raison, avait son objet propre en dehors des données des sens. — L'âme, présente à elle-même, pouvait se comprendre ; de sa connaissance, elle pouvait arriver à bien

1. Le P. François Lychet, dans ses commentaires sur Scot, est d'accord avec saint Thomas pour croire qu'à l'état d'innocence les enfants seraient nés sans connaissances... Toutefois il n'admet pas la raison de saint Thomas qui dit que nous ne pouvons rien connaître que par les sens.

« Hæc probatio non potest sufficere scotistis cum juxta doctorem suum probabiliter teneant quod ligatio intellectûs ad sensum sit pœna peccati. » (In II dist. xx, q. II.)

Scot s'appuie sur saint Augustin pour affirmer que l'état actuel est une conséquence du péché. Voici les paroles du grand Docteur : « Certa oculis tuis interioribus, lux illa (i. e. æterna) monstravit... Quæ igitur causa est, cur acie fixa lucem ipsam videre non possit, nisi utique infirmitas : et quis eam tibi fecit, nisi iniquitas ? » (15 de Trin. 27.)

Saint Grégoire-le-Grand n'est pas moins catégorique : « Humana quippe anima primorum hominum vitio a Paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit et totam se in amorem visibilium fudit, tantoque ab interna speculatione cæcata est, quanto foras deformiter sparsa ; unde fit ut nulla noverit nisi ea quæ corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim, qui, si præceptum servare voluisset, etiam carne spiritualis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis, ut sola cogitet, quæ ad animum per imagines corporum trahit. » (I Mor., cap. 25.)

2. Conclusio II, 3°. Docet Dr Subtilis quod statu innocentiæ non fieret conversio ad phantasmata, quia anima quoad actum suum non fuisset subjecta corporis (Annotationes de anima, q. XVIII, n° 10. Editio recens, t. III, p. 597).

d'autres conclusions. Dieu, de plus, devait avoir mis en elle des espèces intelligibles qui lui permettaient d'avoir des connaissances de l'ordre naturel et surnaturel. Dieu, la vertu, le bien, le vrai, le beau étaient présentés à la volonté sans que ces connaissances eussent été préparées dans un degré quelconque par la perception des sens. C'était donc une vie intense dans l'âme, avec entière indépendance des sens. La volonté embrassant le bien véritable, le beau réel avait tout ce qu'il fallait, non seulement pour ne pas se laisser entraîner par le bien apparent et la beauté de fiction, qui est la beauté sensible, mais encore pour réprimer les sens et les faire agir suivant les données de la raison.

Que les sens fussent plongés dans le sommeil, ou qu'ils ne fussent pas assez développés pour percevoir les objets extérieurs, l'intelligence et la volonté n'étaient nullement liées dans leurs opérations propres.

Faisons à Marie l'application de ce qui précède (1).

N'ayant pas la dette du péché originel, elle ne pouvait être condamnée à cette dépendance de l'intelligence vis-à-vis des sens. Dès l'instant de la conception, son intelligence, par les espèces intelligibles que Dieu y avait infusées, a eu ses opérations propres. La volonté a embrassé avec amour le bien qui lui était montré.

Le temps, complètement perdu dans les premières années de l'enfance, a été riche en mérite pour Marie.

De plus, le sommeil ne prend-il pas une grande partie de notre existence ? Le repos des sens par le sommeil, comme la réfection du corps par la nourriture, rentre dans l'ordre établi par la Providence. Marie n'a voulu aucune

1. Le P. Hugues Cavellus, dans ses annotations du traité de l'âme de Duns Scot (q. XVIII) conclusio II — Dubium —, regarde comme plus probable que l'âme dans Marie n'a pas eu besoin des sens pour ses opérations, parce que : 1° elle n'eut pas de péché originel ; 2° elle eut probablement la justice originelle (ce qu'il aurait dû affirmer en s'en tenant à ses principes) 3° elle eut sûrement les principaux effets de la justice originelle.

exception et elle s'est soumise à toutes les exigences de la nature.

Mais le sommeil, pour elle, était-il l'image de la mort ? Loin de là. Si les sens avaient pu être un obstacle aux communications de son âme avec Dieu, le sommeil n'aurait été qu'une condition plus favorable à ces communications (1).

Les Pères de l'Église, en parlant du sommeil d'Adam, nous disent qu'il fut une extase. De fait, même sans intervention miraculeuse de Dieu, ne devait-il pas en être ainsi ?

L'âme, délivrée des distractions extérieures, s'absorbait dans la connaissance et dans l'amour de tout ce qui lui était montré.

Nous voyons dans la vie des Saints que lorsque Dieu veut opérer plus efficacement dans une âme privilégiée, il la rend insensible aux opérations des sens. — C'est l'extase. — Le sommeil, dans l'état d'innocence, devait produire un peu cet effet, en permettant à l'âme d'être tout entière aux opérations de la partie supérieure.

Adam se réveilla inondé de lumières surnaturelles et, transporté d'allégresse, il prophétisa le mystère ineffable de l'Incarnation.

Quelles irradiations dans l'intelligence de Marie, quels transports dans sa volonté, tandis que son corps, trop faible, se refusait à servir d'organe à l'âme, ou que la fatigue jetait ses sens dans l'inaction !

1. Quoad autem somni tempora putant multi B. Virginem etiam tunc meruisse, duce B. Ambrosio, lib. 2 de Virg. nº 8 (Vincent, theologia). Saint Bernardin de Sienne, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori sont de ce nombre. — Le P. Terrien, dans son ouvrage *La Mère de Dieu*, liv. VII, ch. 1, nous dit : « Du reste, l'hypothèse d'une continuité *absolue* dans les actes méritoires de Marie me paraît l'emporter de beaucoup en certitude sur celle d'une continuité relative. Elle a pour elle des autorités plus graves et, de plus, elle est la seule qui s'harmonise avec l'existence de la science infuse. » La continuité absolue, pour le P. Terrien, est celle dont les actes ne sont pas interrompus par le sommeil.

Le Saint-Esprit nous l'a dit : « Je dors et mon cœur veille (Cant... V... 2) » Il n'y eut donc pas une seconde de cette longue vie qui fut sans acte méritoire.

De quelle gloire jouit Marie au ciel ?

L'Éternité nous le dira ; en attendant, l'École Franciscaine nous permet d'affirmer que, dans notre glorieuse Reine, les actes méritoires se sont succédés sans interruption, depuis l'instant de sa conception jusqu'à son dernier soupir.

Si nous ajoutons que l'activité des esprits célestes croît proportionnellement à leur perfection, l'on voit à quelles conclusions il nous faut arriver pour l'activité de Marie.

§ 8. *Conséquences de cette activité.* — La multiplicité des actes est de grande importance lorsqu'on sait, d'autre part, qu'ils ont toute l'intensité possible, et c'est le cas pour Marie ; chaque acte comportant une récompense éternelle, il doit y avoir dans l'âme une augmentation de grâce sanctifiante.

Dans quelle proportion un acte, accompli avec toute la perfection possible, fait-il croître la grâce ? Les théologiens émettent diverses opinions.

Citons-en une seulement. La grâce sanctifiante se développerait dans une proportion géométrique, c'est-à-dire que chaque acte de fidélité doublerait la grâce sanctifiante précédente. Ce serait magnifique et bien digne de la libéralité divine.

S'il en est ainsi, qu'on se rappelle la grâce initiale qui, en Marie, a dépassé celle qui doit être accordée à toutes les créatures, celle que les élus doivent accumuler par leur fidélité ; que l'on considère les actes incalculables de la vie de Marie : à quel résultat ne doit-on pas arriver ?

C'est un Persan, dit-on, qui a inventé le jeu d'échecs. Le roi trouva ce jeu si agréable qu'il résolut de récompenser l'inventeur.

Il le fit venir, et, après l'avoir félicité devant toute la cour, il lui dit de demander telle récompense qu'il désirerait. L'inventeur répondit modestement qu'il se contenterait de recevoir comme récompense un grain de blé pour le premier casier des échecs, 2 pour le deuxième, 4 pour le troisième et ainsi de suite jusqu'au 64e, en doublant toujours.

Les courtisans eurent un sourire de pitié. Mais l'on fut bien embarrassé, lorsqu'on voulut arriver au chiffre demandé ; il s'élevait à des milliards de milliards et dans tout le royaume on ne trouva pas, dit-on, de quoi payer le savant.

L'on voit donc la grande importance du point de départ, de ce que Marie a pu doubler par son premier acte méritoire. Pour nous servir de la comparaison du jeu d'échecs, nous devons mettre dans le premier casier de la vie de Marie toutes les richesses que Dieu lui a accordées en dot, et nous devrons ensuite compter autant de casiers que d'actes, dans cette vie si longue, et si active ; quels mérites incalculables ! Comment sonder de tels abîmes ! Nous ne trouvons un point de comparaison, — et combien imprécis ! — que pour les actes par lesquels Marie a mérité aux créatures les dons du ciel.

Dieu veut que nous puissions exercer une influence salutaire les uns sur les autres. Je puis mériter aux âmes des grâces de conversion et de sanctification. Mais chacune de ces grâces que je mérite commence par déposer dans mon âme au moins un droit à une augmentation de grâce sanctifiante. Cette augmentation ne sera-t-elle pas équivalente à celle qu'obtendra l'âme, fidèle à coopérer à la grâce que j'ai obtenue pour elle ?

Toutes les grâces que Marie a méritées aux anges et aux hommes ont déposé dans son âme une sainteté au moins égale à celle qu'auraient dû atteindre toutes les créatures, si elles fussent restées fidèles. Mais que de damnés parmi

les anges et les hommes ; que d'infidélités même parmi les élus ! Or toutes ces grâces, celles qui ont été perdues comme celles dont on a profité, ont déposé dans l'âme de Marie un accroissement de sainteté.

A sa conception, en possession d'une sainteté plus grande que toutes les créatures intelligentes auraient pu accumuler, si elles eussent profité de toutes les grâces, Marie, seulement par ce qu'elle a mérité pour les anges et les hommes, est arrivée à une perfection qui dépasse toute sainteté des pures créatures.

Mais que dire de ses rapports avec le Christ et la Trinité Sainte ? Ici nous ne saurions trouver de point de repère. Disons seulement que tout ce qu'elle a fait pour les créatures n'est qu'une conséquence, ou un écoulement de ce qu'elle a fait pour son divin Fils.

Or tous ces mérites sont la mesure de l'amour que Dieu lui porte ; mesure de la gloire qui lui est départie ; mesure aussi dans laquelle elle glorifie la Trinité Sainte, dans laquelle elle jouit du bonheur de Dieu. Comme cette mesure se présente à nous différente dans la conception thomiste et scotiste !

§ 9. — *Résumé du Chapitre.* — Le scotisme attribue à Marie :

1° Une grâce initiale plus abondante, parce que cette grâce est proportionnée à la mission que Dieu donne à une créature. Or, Marie est Mère de Dieu et Corédemptrice ; c'est l'enseignement universel. De plus, disent les scotistes, elle est appelée à être, avec le Christ, cause finale de la création et cause méritoire de tous les dons accordés aux anges et aux hommes. D'où, au 1er instant de son existence, une grâce sanctifiante plus développée ;

2° Une liberté plus parfaite puisque, d'après les scotistes, Marie n'a pu avoir la concupiscence qui infirme beaucoup notre liberté ;

3° Une activité plus grande, puisque, d'après les principes de Scot, l'activité de Marie n'a pu être entravée ni par la faiblesse de l'enfance, ni par le sommeil qui prend une si grande partie de notre vie. Et puisque, d'après les scotistes, la glorieuse Reine a contribué à mériter tous les dons accordés aux anges et à Adam innocent, on doit reconnaître en elle un nombre et une intensité d'actes que ne comporte point le système thomiste. A chacun des dons mérités pour la créature a correspondu dans l'âme de Marie un degré de grâce proportionné.

Le scotisme est donc en parfaite harmonie avec ce passage de la Bulle *Ineffabilis* :

« Dieu a aimé Marie par dessus toutes les créatures... Aussi, bien au-dessus de tous les esprits angéliques et de tous les saints, il la combla de tous les dons célestes si admirablement... que, toute parfaite, elle réunit en elle une plénitude de sainteté telle qu'au-dessous de Dieu on ne peut en imaginer une plus grande et que, excepté Dieu, personne ne peut en comprendre la grandeur... La Mère de Dieu, à l'exception de Dieu seul, est supérieure à toute chose, l'emporte en beauté, en grâce et en sainteté sur les Chérubins et les Séraphins eux-mêmes et sur toute l'armée des anges. »

CHAPITRE IV

Rapports de la créature avec Marie.

Sommaire : 1° Notre amour pour Marie. — 2° La place que cet amour doit occuper dans notre perfection. — 3° Marie et les Bienheureux.

Des rapports que la créature peut avoir avec Marie nous ne parlerons que de l'acte qui couronne tous les autres et leur donne la perfection : l'amour.

§ 1. *Quel amour pouvons-nous avoir pour Marie ?*

C'est poser une question qui intéresse la gloire accidentelle de la Vierge Immaculée, en même temps que notre perfection. Elle est donc importante.

Le Sage représente l'âme fidèle comblée des faveurs du Souverain. Aussi elle témoigne sa reconnaissance en publiant les bienfaits : « Il m'a introduite dans son cellier, c'est-à-dire dans les jouissances les plus pures de son amour divin. » N'est-ce pas là, la plus précieuse des faveurs ? — Et pourtant écoutez l'âme privilégiée : « Il a mis de l'ordre dans mon amour (1). » C'est donc quelque chose d'important que d'aimer dans l'ordre voulu.

Quel est cet ordre ?

La raison nous dit que nous devons aimer Dieu par-dessus toutes choses (2). Dieu a parlé à l'homme pour faire de ce précepte de la loi naturelle le grand commandement de l'ordre surnaturel. Si nous cherchons le pourquoi de ce commandement, nous trouvons que nous devons aimer Dieu plus que nous-mêmes, par-dessus toutes choses, pour deux raisons : parce qu'il est le Bien Souverain et parce qu'il est notre fin dernière.

Après Dieu, qui devons-nous aimer ? Nous devons nous aimer nous-mêmes, puis les autres dans l'ordre de l'union que la nature ou la grâce a établie entre chacun de nous et les autres hommes.

1. Cant. II, Fillion traduit : « Il a réglé en moi l'amour. » Cornelius a Lapide dit en commentant ce passage : « Porro sicut in exercitu robur consistit in recta militum dispositione et ordinatione, sic et robur charitatis consistit in recta officiorum et actuum ejus distributione et ordinatione. Primo enim diligendus Deus, etc. » — Saint Augustin nous dit que toute vertu, toute perfection n'est autre chose que l'ordre dans l'amour (Lib. XV, cap. XXII, *De Civit. Dei*). — Dieu ne saurait donc nous faire une plus grande grâce que de mettre de l'ordre dans notre amour.

2. Scot, III Sent., dist. XXVII, q. unica Et. Dist. XXVII, q. un. Le Dr Subtil prouve que les deux premiers préceptes du Décalogue, au moins dans leur sens négatif, sont des prescriptions de la loi naturelle entendue dans le sens strict.

Au ciel, chacun s'aimera plus que les autres et nous aimerons les élus dans la mesure de leur perfection.

Voici donc, l'ordre de l'amour :

1° Dieu par-dessus toutes choses ;

2° Nous-mêmes plus que les autres ;

3° Les autres dans une mesure déterminée par les circonstances.

Mais, ici, nous nous permettons de poser une question. S'il est vrai que nous avons été créés pour le Christ et pour Marie, ne faut-il pas réserver à Marie une place de choix dans notre amour, au-dessus de l'amour que nous avons pour nous-mêmes ? Je ne parle pas du Christ ; il est Dieu et Dieu doit être aimé par-dessus toutes choses. Marie, pure créature, participant avec le Christ à la dignité de fin de la création, n'aura-t-elle pas droit aux prérogatives de la fin ? Dans cette création inférieure faite pour l'homme, tous les êtres, s'ils étaient capables de raison, ne devraient-ils pas préférer l'homme à eux-mêmes ?

Ils sont, vis-à-vis de l'homme, comme des moyens, et les moyens sont faits pour se sacrifier à la fin.

Dès lors, l'homme, créé pour le Christ et pour Marie, ne doit-il pas aimer Marie plus que lui-même ? Il semble que la logique impose une réponse affirmative.

Dans ce cas, voici quel serait l'ordre dans l'amour :

1° Dieu par-dessus toutes choses ;

2° Marie plus que nous-mêmes ;

3° Nous-mêmes plus que les autres créatures ;

4° Les anges et les hommes.

Nous devrions donc dire à Marie : « Vierge Immaculée, glorieuse Mère de Dieu, je vous aime plus que moi-même, parce que c'est pour le Christ et pour vous que j'ai été créé (1). »

1. Duns Scot, pour régler l'ordre de l'amour, dit qu'après avoir donné la prééminence au bien souverain, il faut tout déterminer d'après l'union plus ou moins étroite qui existe entre celui qui aime et celui qui est aimé. Dans l'amour qu'on a pour soi-même, on ne trouve pas seulement l'union,

Qui ne voit les conséquences de cette affirmation ? Nous devons, ou du moins, nous pouvons aimer Marie plus que nous-mêmes ?

Qu'on nous permette d'en signaler quelques-unes.

1° Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. Plus je lui désire de bien et plus je l'aime.

Toutefois, la force avec laquelle je désire ce bien est un élément constitutif de l'amour, et doit servir tout particulièrement à en déterminer le degré. Ainsi, au ciel, notre amour, réglé par la Sagesse infinie, désirera beaucoup plus de bien à ceux qui nous sont supérieurs en gloire qu'à nous-mêmes, mais nous ne le désirerons à personne avec autant de force qu'à nous-mêmes.

Pourquoi ? Parce que Dieu a voulu que cette force d'amour fut déterminée par l'union plus ou moins étroite qui existe entre celui qui aime et celui qui est aimé. Dans l'amour que nous nous portons, il n'y a pas seulement union, il y a unité. Telle est la règle qui doit s'appliquer à tout amour pour les créatures. Il n'y a d'exception que pour Marie, parce qu'elle est notre fin secondaire.

Nous lui devons donc désirer plus de bien qu'à nous-mêmes et avec plus de forces. C'est ainsi que nous agirons au Ciel (1).

mais l'unité. Voilà pourquoi, on s'aime plus que les autres, plus que la sainte Vierge même, ajoute le Docteur de Marie : « Vult enim Beatæ Virgini bonum quod est majus, et sibi suum ; tamen vult bonum suum intensiori actu quam Beatæ Virgini suum bonum, licet plura velit Beatæ Virgini. » (Lib. IV, Sent., dist. L, quæst. VI.)

Mais il faut remarquer ici que le Dr Subtil ne considère pas l'argument de finalité sur lequel nous nous appuyons uniquement. Et pourtant, dans d'autres passages, il admet la valeur de cet argument.

D'une manière expresse, il affirme que Dieu doit être aimé par-dessus toutes choses, parce qu'il est la fin dernière : « Sed contra : Finis magis diligendus est his quæ sunt ad finem. Sed Deus est finis omnium diligibilium et charitate. Ergo ipse est maxime diligendus. » III Dist. XXIX, q. I, art. III.

L'argument doit s'appliquer à la fin secondaire avec la même force. De sorte que, ayant été créés pour Marie, nous devons l'aimer plus que nous.

1. Au ciel, le désir est remplacé par la jouissance. Nous y jouirons plus du bonheur de Marie, que de notre propre bonheur.

Lorsque je dis à Dieu, à Notre-Seigneur : « Je vous aime de tout mon cœur et par-dessus toutes les créatures, parce que vous êtes le Bien infini, » je suis heureux d'ajouter : « O Marie, je vous aime de toutes mes forces, par-dessus toutes choses, plus que moi-même, parce que *vous êtes ma fin, et que c'est pour vous que j'ai été créé*, et j'aime tout ce qui a été créé pour vous et je désire que toutes les créatures, capables d'amour, vous aiment plus qu'elles-mêmes, qu'elles aiment votre divin Fils et l'adorable Trinité d'un amour qui dépasse tout autre amour. »

2° Le culte extérieur doit être l'expression des sentiments de l'âme ; il est le moyen qui permet à notre corps de s'associer à l'âme dans le grand devoir des hommages à rendre aux êtres supérieurs.

A Dieu seul, à l'Homme-Dieu, notre adoration. A Marie, un culte inférieur sans doute, mais un culte en rapport avec l'amour qui lui revient, avec la place que Dieu lui a donnée dans la création, comme fin secondaire des anges et des hommes (1).

3° Aimer Marie, la servir, c'est atteindre partiellement la fin pour laquelle nous sommes créés. Mais la perfection ne consiste-t-elle pas à atteindre la fin ? Plus donc nous aimerons Marie, et plus nous la servirons avec fidélité, et plus nous serons parfaits, ou du moins, plus nous serons dans la voie de la perfection.

Car notre amour, pour être parfait, ne saurait s'arrêter en Marie. Celle-ci *est notre fin*, mais notre fin secondaire. Elle nous prend pour nous livrer au cœur du Christ, qui lui, médiateur, nous livre à Dieu son Père. O ruse admirable de mon Dieu ! Pour nous avoir plus sûrement, vous nous tendez un piège dans l'amour de la mère la plus tendre, dans la beauté de la créature la plus excellente !

1. On trouve dans la maternité divine la raison du culte spécial dû à Marie. Ce que nous affirmons n'y contredit point. Car Marie a été décrétée en même temps que le Christ, à cause de sa maternité, comme aussi, c'est à cause de sa maternité divine qu'elle participe à la finalité du Christ.

Terminons par une objection qui se présente naturellement : Prétendez-vous faire une obligation d'aimer Marie plus que nous-mêmes ?

Évidemment non.

L'amour surnaturel de Dieu par-dessus toutes choses implique tous les amours que nous devons aux diverses créatures, et, dès lors, nous ne manquons pas d'une manière expresse à ce que nous leur devons, cet amour remplace virtuellement tous les autres amours et nous fait remplir tous les devoirs.

Par là nous donnons à Marie tout ce que nous lui devons strictement.

Cependant l'Église rend un culte particulier à Marie et ne cesse d'exhorter ses enfants à une dévotion toujours plus confiante à la Mère de Dieu. Mais dire à Marie que nous l'aimons plus que nous-mêmes, n'est-ce pas porter ce culte au degré le plus éminent qu'il puisse atteindre ?

Nous sommes sur la terre pour nous sanctifier. Mais aimer Marie plus que nous-mêmes n'est-ce pas avoir la plus grande certitude d'atteindre la perfection ?

Ainsi donc cet amour de Marie qui, ainsi formulé, ne nous est pas imposé comme une obligation, est mis pourtant à notre disposition comme le culte le plus excellent que nous puissions lui rendre ; et comme le moyen le plus sûr de nous sanctifier, s'il ne constitue pas déjà la sainteté.

§ 2. *Quelle place l'amour de Marie doit-il tenir dans notre perfection ?*

Nous devons dire que dans la théorie scotiste cet amour, s'il n'est pas toute la perfection, en est du moins une partie.

Qui nous dira la place qu'occupe la cause finale dans un effet ? L'influence des causes efficiente, matérielle et formelle est importante. Toutes ces causes sont nécessaires à l'existence de ce que produit la créature ; pourtant c'est

à la cause finale que revient la prééminence dans la production de l'effet ; ce qui met en exercice les diverses causes, c'est le résultat à obtenir : la fin.

Si je suis, si Dieu m'a accordé des dons et des grâces, c'est pour atteindre ma fin ; atteindre la fin, c'est toute ma perfection ; or ma fin c'est la gloire de Dieu, la gloire du Christ ; ma fin secondaire, c'est la gloire de Marie et dans la mesure où je glorifie Marie, j'atteins ma fin et, par le fait, j'arrive à la perfection.

La fin étant ma raison d'être, si je ne l'atteins pas, je ne sers à rien. Plus je me livre à Marie par l'amour et plus aussi je suis en sécurité. La divine Mère, en effet, ne garde rien pour elle ; elle livre tout à son divin Fils et comme Jésus ne veut rien avoir que par amour, la Vierge bénie augmente l'amour de son divin Fils dans l'âme qu'elle veut lui livrer.

Le Christ, à son tour, ne veut posséder un cœur que pour y répandre sa vie plus abondante ; et cette vie est gloire pour son Père et dévouement pour les âmes, c'est la participation à la vie de son Père. Aussi un cœur qui aime Marie, mais de cet amour qu'on ne peut formuler qu'en face de la cause finale, se trouve dans une mesure de perfection, qui doit se développer normalement jusqu'à réaliser la parole étonnante : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Voulons-nous mettre notre conduite en harmonie avec cette formule d'amour ? Cela nous conduit à un sacrifice sans réserve. Car si nous avons été créés pour le Christ et pour Marie, ce n'est pas seulement par un acte de notre intelligence que nous pouvons accomplir les devoirs qui découlent pour nous de cette vérité. A l'acquiescement de l'intelligence doit s'ajouter la soumission de la volonté, la donation du cœur, le dévouement de notre être tout entier. Notre vie doit remonter à Jésus par Marie, et tout, dans cette vie, doit être pour Jésus et Marie. C'est la con-

clusion pratique du grand principe de la Royauté universelle du Christ et de Marie.

Dans ce que nous faisons de méritoire pour l'éternité, il y a trois parties bien distinctes : la valeur satisfactoire, par laquelle nous satisfaisons à la peine due au péché ; la valeur impétratoire, par laquelle on obtient quelques grâces nouvelles ; enfin, le mérite proprement dit, qui est le droit à une récompense dans l'éternité, comme aussi à un accroissement de grâce sanctifiante dans le temps. Nous pouvons nous dépouiller des deux premières parties et en faire don à la Ste Vierge, pour qu'elle en dispose comme elle l'entendra. Mais nous ne saurions faire le sacrifice du mérite ; il est personnel.

Nous pouvons seulement demander à la Sainte Vierge de nous le conserver, en nous empêchant de tomber dans le péché mortel qui est la perte de tout mérite. C'est donc un dépôt plutôt qu'un don.

Le principe que nous avons étudié nous dispose à ce sacrifice. Mais, objectera-t-on, peut-être, si je me dépouille ainsi de toutes mes bonnes œuvres, prières, mortifications et aumônes, je serai impuissant à secourir les âmes de mes parents, amis, bienfaiteurs vivants et trépassés.

C'est vrai. Je ne saurais, en effet, disposer de ce que j'ai donné. Toutefois, comment croire que nos parents, amis et bienfaiteurs éprouveront quelque dommage de notre dévotion à la très Sainte Vierge ? Celle-ci saura bien leur appliquer nos pauvres petits mérites et les assister par d'autres moyens plus efficaces. De plus, cette donation ne nous empêche pas de prier pour les vivants et pour les morts, et notre prière n'en sera que plus efficace.

Prenez, en effet, une personne riche qui, pour honorer un prince, lui donnerait tout son bien. Si un de ses amis, dans le besoin, s'adressait à elle pour obtenir quelque secours, la personne ainsi volontairement dépouillée, ne pourrait-elle pas transmettre la requête au prince, et

celui-ci ne se ferait-il pas un devoir de se montrer libéral ?

A plus forte raison, la Reine du Ciel et de la terre récompensera-t-elle ses enfants dévoués en prenant en main leurs intérêts et les intérêts de toutes les personnes qui leur sont chères. Quoi qu'il en soit, le sacrifice est grandement utile à l'âme qui le fait. Donner un verre d'eau froide à un pauvre au nom de Notre-Seigneur, touche le cœur de Dieu. Que sera-ce de la donation de toute une vie et surtout quand cette donation a lieu en l'honneur de la Sainte Vierge ? De plus, comment trouver un moyen plus efficace d'agir en véritable enfant vis-à-vis de Marie ? Lorsque, dans une famille, les enfants cessent de remettre entre les mains de la mère tout ce qu'ils gagnent, c'est l'indice d'un manque de confiance ou de besoins nouveaux dont ils cherchent la satisfaction en dehors de la famille.

Cette donation à Marie de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous pouvons faire, doit avoir pour principe l'amour filial plutôt que la crainte du serviteur. Nous ne sommes pas esclaves de Marie, nous sommes ses enfants. Nous lui sommes redevables de tout, nous l'avons vu ; mais tous les dons n'ont été, pour ainsi dire, que l'épanouissement de son amour maternel.

Ce n'est point la Souveraine, la Dominatrice que les bienfaits de Marie doivent nous révéler, c'est surtout la Mère. Or, les dons de la Mère ne peuvent engendrer et augmenter dans l'enfant que l'amour filial. Tout sentiment qui n'appartiendrait qu'au serviteur et, à plus forte raison, à l'esclave, serait indigne de l'enfant et ne saurait être agréable à la Mère.

L'Église a approuvé cette pratique de dévotion en accordant de nombreuses indulgences au vœu héroïque en faveur des âmes du Purgatoire. A nous donc de glorifier Marie, notre Mère, en lui attribuant tout ce que sa Royauté lui accorde ; à nous de vivre, dans la pratique, conformément à cette doctrine, par la reconnaissance et par l'amour ;

à nous de témoigner cet amour par la donation totale de nous-mêmes et de tout ce que nous pouvons faire.

Tout le monde admet que Marie est le canal de la grâce et que nous lui sommes redevables de tout le bien surnaturel que nous pouvons faire. Dès lors, il est raisonnable, pour tous, de mettre entre les mains de Marie le bien que nous faisons, grâce à elle. Qui ne voit cependant que cette donation totale s'impose d'une manière plus pressante à ceux qui admettent que Marie est la cause méritoire de tous les dons naturels et surnaturels ?

Nous ne disons pas que les thomistes ne peuvent pas faire cette donation ; mais nous disons que la formule de l'acte d'amour précitée est compatible seulement avec les principes de l'École scotiste et que cette donation en est la conclusion logique.

§ 3. *Marie dans la gloire.* — On récolte dans l'éternité ce que l'on a semé dans le temps et, après sa gloire à Lui, ce que le Très-Haut recherche dans ses œuvres, c'est le bonheur de la créature.

Nous avons vu que Marie, d'après la doctrine scotiste, a dû s'élever à une sainteté plus grande ; car, elle a dû recevoir une grâce initiale plus développée et elle a dû produire des actes plus multipliés pour les raisons que nous avons pu voir. Sa gloire au ciel est proportionnée aux mérites acquis.

Mais c'est un aspect particulier de cette gloire qu'il nous faut envisager : nous voulons parler de l'action de Marie sur les élus.

La gloire étant l'épanouissement de la grâce, l'action de Marie sur les Bienheureux sera plus profonde et plus intime que celle qu elle exerce sur les âmes qui luttent ici-bas. Or, n'est-il pas vrai que la divine Vierge est présente, de quelque façon, à toutes les âmes qui l'invoquent sur les diverses plages du globe habité et que ses serviteurs savent

la trouver partout, sur les hautes montagnes comme sur la surface si étendue de l'Océan, dans les vastes campagnes comme dans les temples et dans les maisons particulières ?

Si la grâce nous unit présentement avec Jésus-Christ et avec la Reine du Ciel, sans que les distances des lieux présentent le moindre obstacle, que sera-ce lorsque la grâce elle-même sera, pour ainsi dire, glorifiée et qu'elle s'appellera *lumière de gloire* ?

Or, cette lumière de gloire est le don du Christ et de Marie. Qu'on se rappelle la grande part de cette lumière dans la vie des habitants du Ciel. C'est elle qui les rend capables de voir Dieu et de l'aimer de l'amour de jouissance qui fait leur bonheur, de sorte que cette lumière entre dans l'acte béatifiant comme un élément nécessaire et intrinsèque ; et cet élément, mérité par le Christ et Marie, sort du Christ comme de sa source, mais il passe par Marie qui seule en dispose à son gré. Aussi les élus sont-ils heureux de proclamer qu'ils doivent à Marie non seulement d'avoir été sauvés, mais encore de vivre leur béatitude. Comme l'enfant, sur le sein de sa mère, tout occupé à prendre l'aliment nécessaire à la vie, aime cependant à fixer le visage de sa mère, ainsi les Bienheureux, se rassasiant de la divinité, reposent sur Marie leurs yeux pleins d'amour et de reconnaissance.

Et cette reconnaissance, ce ne sont pas seulement les hommes rachetés qui la font monter jusqu'au trône de la Mère de Dieu, elle jaillit, en notes plus éclatantes et plus profondes peut-être, du cœur de milliards et de milliards d'esprits célestes. C'est pour Marie une gloire accidentelle que les thomistes ne sauraient lui attribuer, d'après leurs principes.

Puisque nous parlons de reconnaissance, attirons l'attention sur un de ses actes, que la doctrine scotiste seule permet de formuler.

Nous sommes créés pour le Christ et sa Mère ; ils sont donc notre raison d'être. Si nous devons remercier le Ciel de notre vie naturelle et surnaturelle, à plus forte raison, lui devons-nous témoigner notre reconnaissance pour le mystère de l'Incarnation, source de tout don.

L'éternité sera pour nous un cantique sans fin de reconnaissance ; mais la note la plus vibrante de notre chant d'allégresse sera pour remercier la Trinité Sainte de ce qu'elle a fait pour le Christ et pour sa Mère.

Conclusion.

La doctrine scotiste attribue au Christ et à Marie plus de gloire que la doctrine thomiste.

APPENDICE

S. Thomas est-il pour la priorité du péché sur l'Incarnation ?

C'est l'autorité du Dr Angélique qui empêche, semble-t-il, la plupart des thomistes contemporains de reconnaître la priorité de l'Incarnation sur le péché.

Il dit, en effet, dans les Sentences (III, D. 1, a. 3) : « Quidam probabiliter dicunt » et dans la Somme (3a P., q. 1, a. 3) : « Convenientius dicitur, Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum. »

Dans d'autres passages de ses œuvres, il est vrai, il affirmera son sentiment d'une manière plus décisive.

Pourquoi s'est-il rangé à ce sentiment ? C'est surtout à cause de quelques passages des œuvres de S. Augustin, de S. Grégoire et de S. Léon.

Cette raison d'autorité n'existe pas, on a pu le constater. Reste donc l'autorité de S. Thomas. Celle-ci à son tour ne perd-elle pas de sa valeur si l'assertion : « Pas de péché, pas d'Incarnation » se heurte à d'autres affirmations très précises qui contredisent la première ?

Il nous semble utile d'attirer l'attention du lecteur sur ce côté de la question, et de montrer, au risque de nous répéter, que le « pas de péché, pas d'Incarnation » ne saurait concorder avec bien d'autres affirmations du Dr Angélique. Nous prouverons ensuite, par des textes, qu'on trouve dans S. Thomas toutes les affirmations qui servent de principes à Scot, dans la question du motif de l'Incarnation.

I. — Propositions de S. Thomas qui ne sauraient cadrer avec l'affirmation : « *Pas de péché, pas d'Incarnation.* »

§ 1er. — *Le Christ est cause finale de la création.*

Nous n'avons pas besoin d'insister. Dans le cajétanisme nous avons étudié les difficultés de la conciliation.

§ 2. — *Un être appelé à la participation de la bonté divine*, c'est-à-dire à la vie de la grâce et de la gloire, *ne saurait être fait pour l'utilité d'une créature.*

S. Thomas nous dit (II. D. 1, q. 2, a. 3) : « Finis alicujus rei dicitur dupliciter : vel in quem tendit naturaliter, vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem et ordinem agentis.

» Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit. Principalis est secundum quod res ordinatur in ipsum ; et secundarius est secundum quod una juvat aliam in perveniendo in similitudinem divinam... et sic dicitur esse propter aliud omne illud ex quo provenit ei utilitas. Sed hoc contingit dupliciter ; aut ita quod illud ex quo provenit utilitas, non habeat participationem divinæ bonitatis nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile... et talia non essent nec fierent, nisi aliud esset cui ex eis provenit utilitas.

» Sed quædam sunt quæ habent participationem divinæ bonitatis absolutam ex qua provenit utilitas alicui rei ; et talia essent etiamsi illud cui provenit aliqua utilitas non foret. Et per hunc modum dicitur quod angeli et omnes creaturæ propter hominem a Deo factæ sint. »

On voit combien ce passage du 2e Livre des Sentences est en contradiction avec l'affirmation du 3e Livre, où il est dit que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans l'utilité de l'homme.

On ne peut pas dire que l'ange a été fait pour l'homme,

mais on peut dire que le Christ, le roi des anges, n'a été voulu que pour l'homme ! — Il faut rejeter l'une ou l'autre affirmation.

§ 3. — *La Prédestination.*

Comment concilier ce que dit S. Thomas de la prédestination avec l'axiome : « Pas de péché, pas d'Incarnation ? »

P. 1, q. 23, a. 1, concl., nous lisons : « Deo conveniens est homines prædestinare, omnia enim divinæ providentiæ subjacent ; ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. Sed finis, ad quem res creatæ ordinantur, est duplex. Unus qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem ;... ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo rationalis creatura, quae est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit.

» ...Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina existens. Executio autem hujus ordinis est passive quidem in prædestinatis, active autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis *vocatio* et *magnificatio*. » (a. 2, c.)

La prédestination suppose l'élection, qui suppose elle-même l'amour de la part de Dieu.

« Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem et electio prædestinationi. » (Ibid. a. 4, c.)

Mais quelle est la raison ou la cause de cet amour, de cette élection qui se termine à la prédestination ? Sont-ce nos mérites ?

« Impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra ; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. » (Ibid. a. 5, concl.)

Mais alors, voici l'objection : Tous les hommes étant égaux par nature et par le péché originel, les destiner à une éternité de bonheur ou de malheur, sans égard à leurs mérites ou démérites, n'est-ce pas commettre une injustice ?

Voici la réponse : « Ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Necesse est autem quod divina bonitas quae in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus.. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo ; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. » (Ibid. ad. 3.)

Cependant on peut considérer la prédestination non pas seulement en Dieu comme acte de Dieu, mais dans son effet, dans le terme auquel la créature se trouve destinée, et à la production de cet effet peuvent concourir diverses causes. Cet effet est double : la grâce et la gloire :

« In prædestinatione est duo considerare, scilicet ipsam prædestinationem æternam et effectum temporalem duplicem, scilicet gratiam et gloriam : quorum alter habet causam meritoriam, actum humanum, scilicet gloria ; sed gratiæ causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio naturalis quaedam. » (De Veritate, q. 6, a. 2)

La gloire serait donc méritée par les actes de l'homme.

Plus tard, dans la Somme, S. Thomas l'affirmera de nouveau.

« Nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius... sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. » (1. P, q. 23, a. 5.)

Ainsi donc la prédestination, comme acte complet en Dieu, n'a d'autre cause que la bonté de Dieu. Mais cette

prédestination renferme divers effets qui peuvent être réciproquement cause et effet ; grâce, cause de mérites ; ceux-ci, cause de la gloire ; mais la grâce, racine de tout, ne saurait nullement dépendre de la créature. Elle est un effet direct de la prédestination, donc indépendante de toute prévision de mérite.

Or S. Thomas nous dit que la grâce, qui est le premier effet de la prédestination, a une cause à son tour, la prédestination du Christ.

Le moyen d'arriver au terme de la prédestination est la grâce ; or cette grâce qui a été donnée au Christ sans aucun mérite de sa part, nous la recevons du Christ ; « de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus. » (3 P, q. 24, a. 3, c.)

Et à l'article suivant : « Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno præordinando ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quem est complendum in tempore. »

C'est une affirmation que le Dr Angélique aime à répéter :

« Finis unionis (hypostaticæ)est impletio prædestinationis, eorum scilicet qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem (P. 3, q. 3, a. 8).

» Quantum ad virtutem gratiæ, plene (Christus) habuit gratiam... quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. » (Ib. q. 7, a. 9, concl.)

» Secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore ; quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius (Christi). » (Ib. q. 8, a 1, concl.)

Aucun mérite, dit S. Thomas, n'a pu précéder l'Incarnation, i. e. *ne pas dépendre de l'Incarnation*, parce que : « Gra-

tia non potest cadere sub merito ; principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ secundum illud (Joan. I. 17) : *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* »

Cependant on pourrait se demander s'il ne s'agit pas ici de la grâce accordée à l'homme *coupable* seulement. — Telle n'est pas la pensée du Dr Angélique. En effet, il se fait cette objection : « Mériter la fin, c'est mériter les moyens nécessaires pour arriver à la fin. Or les Patriarches ont mérité le ciel où ils ne pouvaient arriver sans l'Incarnation ; donc ils ont mérité l'Incarnation. »

Voici la réponse : « Falsum est quod sub merito cadit omne illud sine quo præmium esse non potest. Quædam enim sunt quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum ; sicut divina bonitas, et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter incarnationis mysterium est principium merendi, quia de plenitudine Christi omnes accepimus. » (P. 3, q. 2. a. 11.)

Comme la bonté divine, la grâce et la nature de l'homme sont indépendantes du péché de l'homme, ainsi l'Incarnation ; et la grâce est le principe de *tout* mérite.

Mais la prédestination du Christ n'est pas seulement cause *méritoire* de notre prédestination ; elle en est de plus la cause *finale*. Le Dr Angélique l'enseigne en termes très explicites. (III, D. 10, q. 3) :

« Videtur quod prædestinatio Christi sit... 3° causa finalis prædestinationis nostræ..

» Dicendum.. quantum ad effectum (prædestinatio Christi) est causa finalis in quantum nostra salus in ejus gloriam redundat.»

Il ne s'agit pas ici d'une simple augmentation de gloire qui peut en revenir au Christ du fait de notre salut. Nous ne serions plus dans l'ordre de cause finale ; et nous ne pouvons y rester qu'autant que nous disons : « C'est pour

la gloire du Christ que notre salut a été voulu ; pour sa gloire que nous avons été prédestinés. »

C'est du reste la traduction que donne son Em. le Card. Billot d'un passage semblable : « Christus prior est (creaturâ)... in ordine causæ finalis, quia ipse est in cujus maximam gloriam redundat nostra redemptio. » (De Verbo Inc. q. 1, ad 1.)

« Le Christ a la priorité sur nous... 3° dans l'ordre de cause finale, parce que (Dieu) l'a voulu comme celui à la gloire duquel serait ordonnée notre rédemption elle-même et, qui plus est, l'universalité des créatures. »

Le sentiment de S. Thomas n'a donc pas varié. Il a toujours enseigné que la prédestination du Christ est cause méritoire de la nôtre, en même temps que cause finale.

Or comment le Christ aurait-il pu mériter la grâce, si son existence dépendait de la perte de cette grâce par l'homme ?

Comment aussi peut-on dire que l'homme a été créé pour glorifier le Christ, si celui-ci ne peut exister qu'autant que l'homme aura perdu le moyen de le glorifier ?

Concluons. Les deux affirmations de S. Thomas se contredisent. Il doit donc renoncer à : « Pas de péché, pas d'Incarnation ; » ou sacrifier : « Nous avons été prédestinés dans le Christ, qui est cause de notre prédestination. »

Mais comment renoncer à cette dernière proposition que nos saints Livres portent en toutes lettres ?

§ 4. — *Les anges ont reçu du Christ la grâce sanctifiante.*

Nous en avons parlé longuement. Nous n'y reviendrions pas s'il n'y avait lieu d'insister sur l'évolution de S. Thomas dans cette question.

Le R. P. Stentrup a recours à cet argument un peu désinvolte : « S. Thomas est *pour* et *contre* la grâce des anges par le Christ. Mais comme il est *contre* dans un passage qui traite de la question *ex professo*, nous ne devons tenir compte que de ce sentiment. »

La logique demanderait, au contraire, que dans ce cas on ne lui attribue que la dernière affirmation en date, puisqu'elle est censée rétracter tout le passé.

Pour S. Thomas, la rétractation est indéniable, si l'on s'en rapporte aux œuvres des deux périodes de sa vie, et si l'on étudie la grâce des anges en connexion avec d'autres questions, si intimement liées à celle-là qu'on les prendrait plutôt pour les différents aspects d'une même question.

Or, à chaque période de sa vie, S. Thomas termine ces diverses discussions par des conclusions qui sont en parfaite harmonie. D'où il résulte qu'il affirme dans ses dernières œuvres ce qu'il a nié dans les premières.

Rappelons pour plus de clarté, ce que nous avons dit, d'après de Rossi, de la date de ses œuvres :

1re *période* : commentaire des Sentences : 1253-58. — De Veritate : 1259.

2me *période* : commentaires sur S. Jean : 1269-71. — Somme : 1271-74.

C'est dans son ouvrage *De Veritate*, q. XXIX, a 7 : *Utrum Christus aliis mereri potuerit*, que S. Thomas nous donne son premier sentiment sur la grâce des anges.

A cette objection : « Sicut Christus est caput hominum, ita et angelorum. Angelis autem non meruit. Ergo nec hominibus », il répond :

« Sicut mereri est viatoris, ita non nisi pro viatore aliquis mereri potest; quia oportet ut ei pro quo quis meretur aliquid desit eorum quæ sub merito cadunt. Angeli autem non sunt viatores quantum ad præmium essentiale. »

Je ne sais si on admettra le bien fondé de cette raison surtout après la réponse que le Dr Angélique avait faite dans les Sentences à une objection qui a une certaine analogie avec celle qui nous occupe. III. D. XIII, q. 2, a. 1 : *Utrum Christus sit caput Ecclesiae secundum quod homo* : il se fait cette objection : « Multi sancti præcesserunt Christi

Incarnationem. Ergo Christus secundum quod homo non est caput omnium hominum. »

Voici sa réponse : « Dicendum quod quamvis Christus nondum fuisset incarnatus.. erat tamen jam Incarnatio in Dei ordinatione et in fide ipsorum secundum quam fidem justificabantur. » Ce qui n'était pas plus difficile pour les anges que pour les hommes qui avaient précédé la venue du Christ.

Mais il s'agit de savoir quel était le sentiment de S. Thomas à cette époque de sa vie au sujet de la grâce des anges. Ce sentiment n'avait pas varié. Il l'avait déjà défendu dans les Sentences. En effet dans cette même Question, article 2 : *Utrum Christus sit caput angelorum,* il nous dit que le Christ n'est pas tête des anges comme des hommes : « quia non influit angelis removendo prohibens, *aut merendo gratiam,* aut orando pro eis ; quia beati sunt. »

Impossible donc de douter ; telle a été la pensée de S. Thomas dans ses premières œuvres. Mais sa pensée contraire n'est pas moins évidente dans les œuvres de ses dernières années.

Voici ce qu'on peut y lire :

In Epist. ad Heb. II, lectio X : « Plenitudo gratiæ quæ est in Christo causa omnium gratiarum in intellectualibus creaturis. »

In Joan. I. Lect. IX, 1 : « De plenitudine ejus omnes accepimus, etiam omnes angeli. »

In Epist. ad Ephesios I, Lect. 8 : « Sic ergo quantum ad præeminentiam et quantum ad diffusionem Christus est caput angelorum. »

N. B. Dans cette question de la capitation, le Dr Angélique signifie la communication de la grâce par ces mots *diffusio, influxus, influentia.*

Enfin dans cette question de la Somme : *Utrum Christus sit caput angelorum* (3 P. q. 8, a. 4), il se fait cette objection :

« Augustinus dicit quod sicut *Verbum*... vivificat animas,

ita *Verbum caro factum* vivificat corpora. Sed *Verbum caro factum* est Christus secundum quod homo. Ergo Christus secundum quod homo, non influit vitam angelis. » Il répond : « Augustinus ibi loquitur secundum quamdam assimilationem causæ ad effectum; ... Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum propter maximam conjunctionem ejus ad Deum. »

Ces mots « *aliquid causare* » doivent signifier « donner la vie de la grâce » puisqu'il s'agit de répondre à ceux qui disent que le Christ, en tant qu'homme, ne peut donner la vie de la grâce aux anges.

Ainsi donc, le Dr Angélique a enseigné, les dernières années de sa vie, le contraire de ce que nous trouvons dans ses premières œuvres. Or tous les thomistes sont d'accord pour reconnaître que si le Christ est source de grâce pour les anges, on ne saurait continuer à affirmer : « Pas de péché, pas d'Incarnation. »

Et nous disons que ce sentiment des dernières années de S. Thomas a été une véritable rétractation de sa première opinion. Nous constatons, en effet, sous ce rapport, une complète évolution dans son esprit, non pas seulement dans cette question de la gratification des anges, mais encore dans d'autres questions connexes, que nous allons examiner. Nous voulons parler de la capitation du Christ, de la foi des anges et d'Adam innocent, et de la béatitude.

§ 5. — *Le Christ est-il tête des anges* ?

Quelles sont les prérogatives du Christ comme tête ?

Voici comment S. Thomas les énumère dans ses premières œuvres :

III. D. XIII, q. 2, a. 1 : « Solutio. Dicendum quod Christus dicitur caput Ecclesiæ per similitudinem capitis naturalis. Inveniuntur in capitibus tres conditiones respectu

aliorum membrorum singulariter. Prima est quod excellit... Secunda quod a capite sunt omnes vires animales in aliis membris... Tertia est quod dirigit omnia membra in suis actibus. Quantum igitur ad has tres proprietates capitis potest Christus dici caput et secundum humanam naturam et secundum divinam... Sed proprie loquendo est secundum humanam naturam. Et dicitur gratia capitis secundum quam prædictæ proprietates ei conveniunt ; *præcipue* secundum quod influit aliis membris. »

Ainsi donc, le Christ est tête de l'Église par son humanité et principalement parce qu'il influe ou donne la grâce aux autres.

Le Dr Angélique conservera toujours la même signification à cet attribut du Christ.

Dans son commentaire de l'Épître aux Colossiens (cap. I, lectio Va) il dit : « Caput enim respectu aliorum membrorum habet tria privilegia : 1o quia distinguitur ab aliis ratione dignitatis.. ; 2o in plenitudine sensuum ; 3o in quodam influxu sensûs et motûs ad membra. »

Dans la Somme, même définition (3 P., q. VIII, a. 1) : « In quo tria considerare possumus, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem... Virtutem, quia virtus et motus cæterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam. »

Or voici que S. Thomas, dans les Sentences et le *De Veritate* aussi bien que dans les œuvres de ses dernières années, affirme que le Christ, en tant que homme, est tête des anges. Ne contredisait-il pas ainsi sa première affirmation que les anges n'ont pas reçu la grâce du Christ ? Nullement et cela par une opération bien simple. Il vidait de son sens propre cet attribut de *tête* qu'il ne pouvait refuser au Christ parce que les affirmations de l'Apôtre ne le permettent pas.

Après avoir dit (art. 1) que l'attribut de tête comporte surtout de donner la vie de la grâce aux autres « præcipue quod influit aliis membris », lorsque, dans l'art. suivant, il

en vient à faire l'application aux anges, il nous dit que le Christ n'est pas tête des anges aussi complètement que des hommes : « *quia non influit angelis.* »

Et dans le *De Veritate*, q. XXIX, a. 4 : « *Utrum gratia capitis conveniat Christo secundum humanam naturam* » il se fait cette objection : « Les bons anges et les hommes ne forment qu'une Église ; or le Christ n'est pas la tête des anges ; il n'est donc pas celle des hommes. »

Après avoir affirmé que le Christ est tête des hommes et des anges, le Dr Angélique répond ainsi à l'objection : « Humanitas Christi aliter se habet ad angelos quam ad homines. Primo quantum ad naturæ conformitatem... Secundo quantum ad finem Incarnationis quæ quidem principaliter facta est propter hominum liberationem..; influxus autem in angelos non est ut finis Incarnationis sed ut Incarnationem consequens. » — Or cette conséquence consiste en ce que le Christ, au ciel, illumine les anges comme les Séraphins illuminent les anges inférieurs.

On le voit donc, ce que dit S. Thomas de la *Capitation* cadre avec ce qu'il a dit de la gratification des anges, qui elle-même est en parfait accord avec : « Pas de péché, pas d'Incarnation. »

Or, dans ses dernières années il évolue pour la *capitation* comme pour la gratification.

En effet, (3 P. q. VIII, a. 4) : *Utrum Christus sit caput angelorum*, il dit : « Corpus Ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem multitudinis Christus caput est, quia... de ejus influentia non solum homines recipiunt sed etiam angeli. »

Il laisse donc à l'attribut de *tête* sa pleine signification ; ce qui confirme l'évolution qui s'est faite dans son esprit au sujet de la gratification des anges par le Christ.

Nous avons vu plus haut comment, dans ce même article 4 de la question VIII, il précise que les anges reçoivent la grâce du Verbe *Incarné* et non du Verbe *éternel*.

§ 6. — *Les anges et Adam innocent ont eu la connaissance du mystère de l'Incarnation.*

Quel est, d'après le Dr Angélique, l'objet de la foi ? Quel est son rôle ?

Écoutons-le :

« Illa per se pertinent ad fidem quorum visione in æterna perfruemur. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet occultum Divinitatis, cujus visio nos beatos facit, et mysterium humanitatis Christi, per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus.. Unde dicitur : « Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum et quem misisti Jesum Christum. (Joan. XVIII, 1) — (2^a 2^{ae}, q. 1, a. 8).

Tel est l'objet de la foi. Voici maintenant son rôle. S. Thomas le trace en répondant à l'objection suivante : « Bien des saints ont précédé l'Incarnation ; donc le Christ comme homme n'a pu influer sur eux. » — Quamvis Christus nondum fuisset incarnatus... erat tamen jam in fide ipsorum secundum quam fidem justificabantur. (III, D. 13, q. 2, quæstiuncula 2.)

Ainsi donc la foi à l'Incarnation était le moyen de la justification ; car (De Veritate XXIX, a. 4), S. Thomas nous dit : « Christus... dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit ; et quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiæ ante Incarnationem. Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum quod dicimur per fidem ejus justificari. »

Logique avec lui-même, le Dr Angélique nous dit indirectement dans ses premières œuvres que l'ange n'a pas eu la foi à l'Incarnation.

En effet (De Veritate q. XIV, a 11), il se fait l'objection suivante : « Homo non tenetur ad cognoscendum illud quod etiam angeli nesciunt, sed angeli ante Incarnationem mysterium Incarnationis ignoraverunt. Ergo. »

Voici sa réponse : « Dicendum... quod angeli primo sci-

verunt Incarnationis mysterium quam etiam homines cum de ipso per angelos etiam Prophetæ sint instructi. » (ad 4.)

Il s'agit d'une connaissance que les anges ont eue après leur béatification. Car un peu plus loin, (q. XXIX, a 4) S. Thomas nous dira que la fin de l'Incarnation était le salut de l'homme et non les effets qu'elle pouvait produire pour les Anges : « Influxus autem in angelos non est finis Incarnationis. »

Déjà (III. D. XIII q. 2, a. 2), il s'était fait cette objection : « Christus dicitur (Heb. II) caput hominum, secundum quod ab ipso aliquam influentiam recipiunt ; sed angeli, cum sint beati, non indigent ut eis aliquid influatur. Ergo. »

Il répond : « Beatitudo angelorum non excludit quin unus ab alio recipiat vel etiam a Christo, sed excludit indigentiam recipiendi. »

Nous avons déjà vu § 4, que, d'après le Dr Angélique, le Christ n'a pu rien mériter pour les anges, tandis que la foi à l'Incarnation a justifié les Saints qui ont précédé l'Incarnation.

Il faut conclure que, d'après S. Thomas, dans ses premières œuvres, les anges n'ont pas eu la foi à l'Incarnation. Le cas de l'homme innocent étant le même que celui de l'ange, S. Thomas nie pour le premier ce qu'il a nié pour le second. Il a raison en cela.

Voici ce qu'il nous dit (De Veritate, q. XIV, a.11) : *Utrum sit necessarium aliquid explicite credere...* sciendum est quod aliquid est in fide ad quod omnes et omni tempore explicite credendum tenentur. In statu igitur ante peccatum non tenebantur explicite credere ea quæ sunt Redemptionis, quia adhuc necessitas Redemptoris non erat. »

Mais l'Incarnation n'étant que pour la Rédemption, Adam innocent ne pouvait avoir la foi à l'Incarnation.

De plus, le Dr Angélique se demande si les actes d'Adam étaient de même mérite avant le péché, sans l'influence du Christ, qu'après le péché avec le secours du Christ.

Mais, nous l'avons vu plus haut, Adam innocent aurait été sous l'influence du Christ s'il avait eu la foi à l'Incarnation.

Ainsi donc, ni les anges ni Adam innocent n'ont pu avoir la foi à l'Incarnation.

S. Thomas, en disant cela, dans ses premières œuvres, est parfaitement logique et d'accord avec lui-même. Il restera d'accord avec lui-même dans les œuvres de ses dernières années, *mais en affirmant le contraire de ce qu'il avait avancé dans la première période.*

Dans ses dernières années, en effet, il attribue au Christ la grâce des anges et de l'homme innocent ; il faudra donc qu'il reconnaisse qu'ils ont eu la foi à l'Incarnation. — Pour cela, il ne fera plus la distinction qu'il avait énoncée (De Veritate XXIX, a. 4) : « Dicendum quod Christus secundum quod homo dupliciter nos justificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem in quantum nobis meruit et quo nobis satisfecit et *quantum ad hoc non poterat dici caput Ecclesiæ ante Incarnationem..* »

Dans la Somme 3 (q. VIII, a. 1, Concl.) « Hæc autem tria (attributa capitis) competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior et prior, etsi non tempore; quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius... Tertio, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ.. »

Et il ajoute : « Ad *primum* dicendum quod dare gratiam.. instrumentaliter convenit (Christo), secundum quod est homo, in quantum scilicet... actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficaciam quamdam. »

Donc cette efficacité n'a pas été réservée à ceux qui sont venus après l'Incarnation, mais elle s'est exercée sur *tous* les membres de l'Église, non seulement les hommes pécheurs qui ont précédé la venue du Messie, mais sur Adam innocent et sur les anges.

Toutefois, comme cette influence du Christ ne peut devenir salutaire qu'à ceux qui s'unissent à lui par la foi et par l'amour, il faudra que le Dr Angélique nous dise que les anges et Adam innocent ont eu la foi à l'Incarnation.

En effet, (I P, q. 57, a. 5) : *Utrum angeli cognoscant mysteria gratiae,* il se fait cette objection : « Videtur quod angeli mysteria gratiæ cognoscant ; quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium Incarnationis Christi. Sed hoc angeli noverunt a *principio*. Dicit enim Augustinus,super Gen. ad litt. c. 29, quod sic fuit hoc mysterium absconditum a sæculis in Deo, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus. »

Voici la réponse : « De mysterio Incarnationis contingit dupliciter loqui. Uno modo, in generali, et sic omnibus revelatum est a principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim sunt *administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt* (Heb. I, 14) ; quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes *a principio* communiter edoceri. »

Cet « *a principio* » signifie dès le commencement de la création, comme le dit S. Thomas dans la conclusion : « Horum mysteriorum quædam a principio suæ creationis cognoverunt. »

Ces paroles, en effet, doivent s'entendre dans le sens que S. Augustin leur donne et qu'il précise ainsi : « Illis ergo a sæculis innotuit. » Au Chap. 27 il avait dit : « A sæculo ea dicimus ex quo cœpit sæculum. »

Du reste S. Thomas lui-même le précisera plus loin (q. 64, a. 1, ad 4um) : « Mysterium regni Dei quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli a principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi. »

Rien d'étonnant donc d'entendre un thomiste, le P. Re-

ginald Lucarino, O. P., nous dire : « Thomas igitur semper docuit angelos sanctos a principio suæ beatitudinis cognovisse Incarnationem et Passionem Christi, nec unquam in hoc sententiâ varius fuit. In via vero angeli non innotuisse nisi Incarnationem, latuisse vero Passionem S. Doctorem dixisse, patet ex eo quod effectum Passionis Christi dæmones non cognovisse. »

Nous souscrivons à ces paroles, à la condition cependant de ne pas appliquer ce « *semper docuit* » aux œuvres de la première période.

Nous constatons le même changement dans le Dr Angélique en ce qui concerne Adam innocent. Car il lui attribue la foi à l'Incarnation.

En effet (2. 2, q. 2, a. 7) : « Mysterium Incarnationis aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes... Ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Incarnatione secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ.. »

On ne saurait le nier, dans cette question de la foi des anges et d'Adam innocent, le Dr Angélique dit oui et non dans les deux périodes de sa vie.

§ 7. — *Le Christ et la béatitude.*

Nous faisons la même constatation pour la béatitude, et cela complète la preuve de l'évolution.

En effet, la gloire n'étant que l'épanouissement de la grâce, si le Christ contribue à la béatitude, si l'union au Christ développe la béatitude, il faudra que cette même union dans la grâce développe le mérite.

Or, le Dr Angélique, dans la 1re période de sa vie nie l'influence de cette union dans la grâce et, dans la seconde période, il fait ressortir les très grands effets de cette union dans la gloire.

En effet, (II, D. XXIX, q. 1, a. 3) il se demande « *Utrum in statu primo habuisset tantum de gratia quantum habuit post peccatum.* »

Il répond : « Dona (sicut est gratia gratum faciens, virtutes etc.) in perfectionem recipientis ordinata sunt ; in his homo in primo statu simpliciter loquendo magis abundasset quam in secundo statu post peccatum. »

Mais comment cela peut-il se faire, si toute grâce nous arrive de la plénitude du Christ ?

« Obj. V° Tota plenitudo gratiæ humani generis ex virtute Incarnationis et Passionis Christi procedit : *De plenitudine ejus omnes accepimus*. Sed si Adam non peccasset Christus non fuisset incarnatus ut quidam dicunt, vel saltem non fuisset passus, ut omnes dicunt. Ergo.

» Dicendum quod Christus ad hoc fuit passus ut hominis naturam repararet. Unde per Passionem Christi non appareret quod majorem gratiam homo consecutus sit post peccatum quam ante fuisset sine ea, loquendo de gratia in ordine ad præmium essentiale. »

Déjà dans le « *Sed contra* », il avait donné la raison de son affirmation : « Nullus ex peccato reportat commodum. Sed si homo post peccatum majorem haberet gratiam quam ante, commodum ex peccato reportaret. »

Donc l'Incarnation ne saurait ajouter à la mesure de grâce destinée à l'homme innocent.

Dans l'article suivant, S. Thomas conclut pour le mérite de l'homme conformément à ce qu'il vient de dire de la grâce : Ses actions, à l'état d'innocence, auraient été plus méritoires qu'après le péché, parce que : « Oportet quod meritum aliquid habeat a gratia, et aliquid a voluntate et aliquid ab objecto actûs.. Quanto majori charitate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius ; similiter etiam quanto magis est voluntarium, plus habet de ratione meriti; similiter etiam quanto magis objectum est arduum, tanto magis est actus meritorius.. Quod autem aliquod arduum augmentet rationem meriti, non habet ex difficultate laboris, sed ex bonitate ; quia quanto aliquid melius est tanto supra vires hominis operantis est magis elevatum. »

Mais puisque l'homme, avant et après la chute, est appelé au même degré de gloire, — car parmi les hommes il y en a qui sont destinés à remplacer les anges tombés, — comment pourra-t-il arriver au même degré de mérite, si ces actes n'ont pas la même efficacité pour mériter ?

« Non oportet ut æqualem efficaciam in merendo habeant actus ejus, quia quod tunc (primo statu) ex paucis actibus mereri potuit, nunc oportet quod ex multis actibus mereatur. »

Il ne saurait donc y avoir de doute sur la pensée du Dr Angélique : L'Incarnation n'a pas augmenté la mesure de grâce qui avait été accordée à Adam ; cette mesure est même restée inférieure dans l'état de réparation, et si actuellement l'homme peut acquérir le même degré de mérite, ce n'est pas à cause de son union au Christ, mais par la multiplication de ses actes méritoires (1).

L'homme ne peut retirer de la Passion du Christ qu'une récompense accidentelle, précise S. Thomas, récompense qu'il n'aurait pu avoir, s'il eut conservé l'innocence : la joie de la victoire du Christ. « Aliquod præmium accidentale homo per Passionem Christi consequitur... scilicet gaudium de victoria Christi. » (Ibid. ad 5)

1. Cependant, nous devons le faire remarquer, ce que dit le Dr Angélique dans ces deux articles paraît en opposition avec la réponse qu'il fait à une objection quelques pages plus haut (II. D. 9, a. 8, ad 2.) : *Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.* Il répond affirmativement. Mais voici l'objection : « Si l'ange ne peut mériter de monter d'un chœur dans un autre, comment l'homme pourra-t-il mériter d'être placé dans les différents chœurs? — Parce que son mérite est plus grand que celui de l'ange et cela à cause des difficultés plus grandes que rencontre l'homme ; à cause aussi de l'augmentation de la grâce, vu l'état d'épreuve plus long chez l'homme que pour l'ange ; enfin, parce que nos mérites tirent leur efficacité des mérites du Christ, dont la grâce est pour ainsi dire infinie. « Tum etiam in quantum merita nostra efficaciam habent ex merito Christi, cujus gratia est quodam modo infinita. »

N'est-ce pas la contradiction de ce que nous avons vu à la *Distinction* 29 ? Quoiqu'il en soit, nous devons nous en rapporter à ce que S. Thomas nous dit dans cette dernière *Distinction*, comme la dernière en date, et aussi parce que dans ces deux articles il traite la question *ex professo*. La réponse du R. P. Stentrup au sujet des sentiments contraires de S. Thomas pour la grâce des anges doit avoir ici son application toute naturelle.

Voici maintenant, d'après S. Thomas, — seconde période de sa vie — le rôle du Christ dans la gloire :

1°) Au ciel la louange que la créature rend au T. H., constitue la jouissance essentielle de l'élu. Et voici que les anges eux-mêmes louent Dieu par le Christ. Or, autant le Créateur l'emporte sur la créature, autant, pour les anges, la jouissance qu'ils éprouvent dans cette union au Christ, l'emporte sur celle qu'ils éprouveraient à louer Dieu tout seuls. Il en est de même pour les Saints.

Mais alors, ce n'est donc pas seulement *une joie accidentelle* occasionnée par la victoire du Christ ? — Et puis, on doit se demander comment une même mesure de grâce, ou du moins de mérite, peut produire une si grande différence de jouissance *essentielle* au ciel, selon que la créature est ou n'est pas unie au Christ. Comment les anges, qui n'ont eu aucun lien de grâce avec le Christ, trouvent-ils au ciel l'essentiel de leur jouissance par l'union au Christ ?

Voici les paroles du Dr Angélique (De Beatitudine. Opusc. LVI, cap. V.-Vivès) :

« Ibi etiam anima laudat Deum... ad hoc enim creata est ut dicit Is. XLIII : Populum istum formavi mihi ; laudem meam narrabit.

» Ista laus erit per Deum Unigenitum Filium Dei, per quem etiam majestatem Dei omnes angeli laudant, quia unionem habent cum ipso in quantum est creatura sicut et ipsi. Haec laus, quam facit anima per Deum Filium, est tanto amabilior sanctæ Trinitati, tanto utilior communitati quam si faceret per seipsam, quanto Creator dignior est creaturâ. Ista laus est animæ refectio, cui nulla similis videtur delectatio, ut dicit Cassiodorus... Laus Dei non tantum est operatio, sed et remuneratio, ut dicit Cassiodorus. In laude Dei, ipse actus est merces, ut dicit Glossa. »

La jouissance par le Christ dit donc la grâce par le Christ et pour les anges et pour Adam innocent ; car si Adam fut resté fidèle, il n'y aurait pas eu d'Incarnation, d'après S. Tho-

mas. Donc Adam et tous ses descendants, avec au moins autant de grâce et de mérites ; les anges, avec leurs mêmes mérites, auraient été privés de la très grande partie de leur jouissance essentielle, et Dieu, de la très grande partie de sa gloire accidentelle...

2°) La béatitude, dit le Dr Angélique, consiste dans la vision de Dieu : « Ibi etiam anima valde delectabitur in continua visione delectabilis vultûs Dei... Similiter nimis delectabitur in vultu corporeo Jesu Christi, in quem, teste Beato Petro, angeli desiderant prospicere...

» In resurrectione fulgebunt singularia corpora sanctorum sicut sol et animæ justorum multo amplius fulgebunt, et anima lucidior lucidius corpus habebit ; insuper singuli angeli clariores sunt sole. Omnem istam claritatem congregatam excellit claritas vultûs Christi sicut dies clarissima excellit noctem tenebrosam. »

La vue de l'Humanité Sainte augmentera donc pour les anges, dans de grandes proportions, la jouissance sinon essentielle, du moins accidentelle. Il en est de même pour l'homme. Mais pour celui-ci, le Dr Angélique est encore plus explicite. Dans son opuscule (de sacramento altaris cap. VI), il nous dit : « In illa Domini (corporis) visione erit nobis omni bono plena fruitio. »

3°) Enfin au ciel se trouve l'action de grâce. Or plus l'âme est reconnaissante et plus elle est agréable à Dieu ; plus elle est agréable à Dieu et plus elle s'unit au Bien souverain. Mais cette action de grâce ne saurait se faire dignement que par le Christ :

« Ibi anima refert gratias... Hæc gratiarum actio erit per Deum Dei Filium sicut Apostolus dicit : « Gratias ago Deo meo per Jesum Christum. » Per ipsum solum gratias referre præsumo cui sola veraciter cognita est magnitudo et multitudo donorum, et nobilitas et utilitas ipsorum et per magnitudinem donorum et multitudinem virtutum suarum multitudini donorum et utilitatem donorum digne offerre

præsumo Deo Patri placentiam Filii cui dixit : « Tu es Filius meus dilectus in te complacui mihi, » Math. XII, id est beneplacitum meum summe perfeci. Beneplacitum Dei Patris in Filio est pro universis donis suis digna gratiarum actio.

» Ista gratiarum actio vehementer ducit ad Deum. Quanto enim dantis qualitas et affectûs sinceritas, quantitas donorum et utilitas ipsorum ibi ab animâ ponderatur, tanto anima gratior efficitur, et quanto omnipotenti Deo fit gratior, tanto fit omnipotenti Deo propinquior.

» Et quanto anima minus sibi et magis Deo intendit in gratiarum actione, tanto erit beatior, licet illam beatitudinem principaliter non intendat, et tanto ejus beatitudo communitati jucundior et tanto Deo gloriosior. »

Ainsi donc, ce que dit S. Thomas de la béatitude s'adapte parfaitement à ce qu'il a dit de la foi, de la capitation et de la grâce dans la dernière période de sa vie.

Résumons ce que nous venons de dire.

Dans la première période de sa vie, S. Thomas nie la grâce des anges par le Christ, la *capitation* du Christ dans sa signification propre, la foi à l'Incarnation dans les anges et dans Adam innocent, enfin l'influence du Christ sur les mérites de l'homme.

Dans la seconde période, il affirme au contraire toutes ces propositions.

Il faut bien conclure à une rétractation de la part de S. Thomas, et les thomistes doivent reconnaître que toutes ces affirmations sont inconciliables avec : « Pas de péché, pas d'Incarnation. » Ils avouent, en effet, que si les anges ont reçu la grâce du Christ, on ne saurait soutenir que l'Incarnation dépend du péché.

Enfin il reste aux thomistes à concilier : 1° Tout a été créé pour le Christ ; 2° Le Christ est cause de notre prédestination ; 3° Un être appelé à la vie de la grâce ne saurait être créé pour l'utilité d'une créature, avec le : « Pas de péché, pas d'Incarnation. »

Après cela, ils devront prouver que les textes scripturaires et patristiques, cités en faveur du scotisme, n'ont pas de valeur ; et alors seulement ils pourront soutenir la priorité du péché sur l'Incarnation. Mais à quelque parti qu'ils s'arrêtent, ils devront se résigner à être en contradiction avec S. Thomas.

II. — Pour prouver la priorité de l'Incarnation sur le péché, Scot s'appuie sur des principes admis par S. Thomas.

C'est la conséquence, en même temps que la contre-épreuve de ce que nous venons de voir.

Nous n'aurons, pour le prouver, qu'à juxtaposer les textes des deux Docteurs.

1° *Prædestinatio cujuscumque ad gloriam præcedit ex parte objecti præscientiam peccati vel damnationis cujuscumque ; multo magis verum est de prædestinatione Animæ illius (Christi) quæ prædestinabatur ad summam gloriam.* — Scot.

Ecoutons S. Thomas (I, q. XXI, a. 3. concl.) : « Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea præexistens vel præconsideratum. Et rursus, si illud creaturæ debetur hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis. »

Mais d'après S. Thomas (I, q. 13, q. 2, concl.) : « Prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divina existens. »

» Finis, etsi postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis. » (I^{a} 2^{æ}, q. 1, a. 1, 1, ad 1.)

Ainsi donc la béatitude, c'est-à-dire la fin dernière de l'homme, est la première chose voulue dans l'intention de

l'agent, qui est Dieu ; de plus, la béatitude, œuvre de miséricorde a la priorité sur la damnation, œuvre de justice. C'est ce que dit Scot.

2° *Universaliter autem ordinate volens prius videtur velle hoc quod est fini propinquius... et ita huic animae Christi vult gloriam priusquam alicui alteri velit gloriam.* Scot.

Voici les affirmations de S. Thomas (Sum. contra Gentiles, l. 1, cap. 94) « : Item sicut supra (cap. 75) ostensum est, Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. »

Ib. cap. 68 : « Voluntas Dei ad alias comparatur, in quantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ est ratio volendi Deo. »

I, D. 45, q. 1, a. 2 : « Dicendum quod sicut Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia quæ sunt ab eo in quantum sunt similitudo quædam veritatis ejus ; ita etiam, volendo vel amando essentiam suam, vult omnia quæ sunt ab eo in quantum habent similitudinem bonitatis ejus. Unde id quod est volitum primo ab eo est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ab bonitatem suam. »

Il y a donc, d'après S. Thomas, un ordre dans les vouloirs divins, et cet ordre se tire de la participation à la bonté divine et Dieu veut d'abord ceux qui participent le plus à la bonté divine, c'est-à-dire ceux qui sont les plus rapprochés de la fin. Or, toujours d'après le même docteur, le Christ est le plus rapproché de Dieu.

En effet (I, D. 44, q. 1, a. 3, concl.) : « Tamen in istis comparationibus est duplex ordo : primo quia quanto nobiliori comparatione ad Deum refertur, nobilius est ; et sic humana natura in Christo nobilissima. » — Et ibid. ad 4: « Alia comparatio, scilicet per unionem, est etiam secundum esse, et ideo judicium simpliciter de natura unita est secundum comparationis bonitatem, ut dicatur, quod Christo homine nihil melius esse potest. »

Le Christ est aussi le premier prédestiné, puisque cause de notre prédestination, nous l'avons vu plus haut.

3° *Dans ses opérations libres, Dieu agit par amour pour lui-même et pour être aimé.* C'est ce que nous disent S. Thomas et Scot.

En effet, le Dr Subtil (Rep. Par. III, D. VII, q. 4, Schol. 2, n° 5) nous donne l'ordre des amours en Dieu :

« Primo Deus diligit se ; secundo, diligit se aliis ; tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere. »

S. Thomas établit le même ordre :

1° *Dieu s'aime lui-même* ; nous venons de le voir, et la participation à sa bonté est la mesure de l'amour qu'il porte à une créature.

2° *Il s'aime dans les créatures.* Le Dr Angélique nous dit, en effet, qu'il est de la nature de la bonté de se communiquer, c'est-à-dire d'aimer ; que le point de départ de la prédestination en Dieu est l'amour ; enfin, que Dieu, en se communiquant ainsi, s'aime lui-même. Voici les textes :

« Quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturis communicet, quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima, carne. » (3. P., q. 1. a. 1, concl.)

» Dilectio præsupponitur prædestinationi.

» Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. (1. P., q. 23, a. 5, ad 3um).

Scot ne fait donc que répéter les paroles de S. Thomas avec cette différence qu'il nous dit que Dieu a agi conformément à sa nature — *raisonnablement*, dirions-nous, s'il s'agissait d'un homme ; tandis que S. Thomas, en disant que l'Incarnation dépend du péché, affirme, d'après son

principe, que Dieu n'a pas agi conformément à sa nature en voulant d'abord l'homme et puis le Christ.

Que Dieu veut être aimé, tout le proclame, puisque la fin dernière de l'homme est la béatitude qui consiste dans l'amour de Dieu au ciel.

Que Dieu a voulu être aimé *tout d'abord* par celui qui peut l'aimer le plus parfaitement, le Dr Angélique ne l'avait-il pas affirmé en disant : « Alia vult in ordine ad suam bonitatem. »

Cet ordre ne peut s'établir que sur la plus ou moins grande participation de cette bonté.

4° *Nec est verisimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum, scilicet propter minus bonum.*

Nous avons vu déjà que, d'après S. Thomas, les anges n'ont pu être créés en vue de leur utilité pour l'homme. A plus forte raison devra-t-il affirmer que l'utilité de l'homme ne saurait être cause de l'Incarnation.

I P, q. 98, a. 1, il se demande « *Utrum statu innocentiae fuisset generatio.* »

» Dicendum fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioquin peccatum hominis fuisset valde necessarium ex quo tantum bonum consecutum est.» Comment l'admettre ? — Mais l'Incarnation n'est-elle pas un plus grand bien encore que la multiplication des hommes ?

Enfin rappelons le texte de S. Thomas cité plus haut : « L'homme ne doit pas tirer un avantage de son péché. » N'est-ce pas dire que le bien ne doit pas être occasionné par le péché ? Que dire de la plus grande des grâces, l'Incarnation ?

On voit donc d'une part, combien l'affirmation de S. Thomas « Pas de péché, pas d'Incarnation», se heurte à toute sa doctrine et combien, d'autre part, le Dr Subtil, d'accord avec les principes de S. Thomas conclut logiquement : « Dieu a voulu l'Incarnation avant toutes choses. »

Nous devons ajouter que toutes ces contradictions n'ont été introduites dans les œuvres de S. Thomas que par un sentiment des plus louables : la crainte d'aller contre ce qu'il croyait être la pensée de S. Augustin, de S. Grégoire et de S. Léon. Il n'aurait pas eu sous les yeux leurs textes, ou il les aurait eus illustrés par d'autres passages de leurs écrits, qu'il aurait conclu d'accord avec toute sa doctrine : Le Christ a été voulu avant toutes choses.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

Le motif de l'Incarnation et les principaux thomistes contemporains 5

PREMIÈRE PARTIE

ARTICLE I

Reproduction de la réponse au R. P. Hugon ; Sa réplique

Chapitre I. — Notions préliminaires 9
» II. — Affirmations essentielles du thomisme ; leurs preuves 19
» III. — Affirmations essentielles du scotisme. . . 56
» IV. — Le Christ fin de la création. 89

ARTICLE II

Étude du cajétanisme : Cajétan, Molina, les Salmanticences et le Cardinal Billot

Chapitre I. — Exposition et historique de la question. Cajétan 101
» II. — Molina 114
» III. — Les Salmanticenses 124
» IV. — Son Éminence le Cardinal Billot. 150

DEUXIÈME PARTIE

ARTICLE I

Du Sentiment des Pères sur le Motif de l'Incarnation

Chapitre I. — Observations préliminaires. 168
» II. — Témoignages des Pères à travers les siècles. 176
» III. — Conciles et liturgie. Conclusion. 202

ARTICLE II

LES PRINCIPAUX AUTEURS CONTEMPORAINS

CHAPITRE I. — Le R. P. Hurter, S. J. 206
» II. — Son Éminence le Cardinal Billot. 234
» III. — Le R. P. Galtier et l'opinion moyenne. . 266
» IV. — Molina 275
» V. — Le R. P. Pesch, S. J. 284
» VI. — Thèse du R. P. Stentrup sur la grâce des anges 296
» VII. — M. Tanquerey, S. S. 319
» VIII. — M. Sauvé, S. S. 325

TROISIÈME PARTIE

CONSÉQUENCES PRATIQUES 337

ARTICLE I

CONSÉQUENCES POUR LA GLOIRE DU CHRIST

CHAPITRE I. — D'après la doctrine scotiste, la créature est redevable au Christ de plus grands bienfaits 339
» II. — La doctrine scotiste invite la créature intelligente d'une manière plus pressante, à vivre d'abandon au Christ. . . 349
» III. — Dans la doctrine scotiste, le Christ rend à Dieu une gloire très particulière. . . 355

ARTICLE II

CONSÉQUENCES POUR LA GLOIRE DE MARIE

CHAPITRE I. — Marie exempte de la dette du péché originel 363
» II. — Ce que Marie a fait pour les créatures. . . 373
» III. — Amour de Dieu pour Marie. 383
» IV. — Rapports de la créature avec Marie. . . 404

APPENDICE

S. THOMAS EST-IL POUR LA PRIORITÉ DU PÉCHÉ SUR L'INCARNATION ? 417

TABLE DES QUESTIONS PRINCIPALES

Anges (Grâce des). Si la grâce des anges vient du Christ, l'Incarnation ne saurait dépendre du péché. Aussi les thomistes, *contrairement à la Tradition et à S. Thomas à la fin de sa vie*, sont-ils obligés de dire que le Christ n'a pu mériter la grâce ni aux Anges, ni à Adam innocent : 34-54, 293, 296-319.

S. Thomas et la grâce des anges, 50-54, 296-298, 423-439.

Prédestination à la gloire avec *ou* sans *prévision des mérites*. 138-139, 290-293.

Cajétanisme ou l'ensemble des systèmes émis par les thomistes pour concilier ces deux propositions : « Tout a été créé pour le Christ » et « l'Incarnation dépend du péché. » Cajétan, 101-114; Molina, 114 124 ; Salamanque, 124-150 ; le Card. Billot, 150-166.

Causes *finale*, 110-113.

Finale qui *et* cui, 129-137. — Dans S. Thomas, 133-136.

Matérielle : 110-113, 130.

Le Christ, *dans la doctrine scotiste* : Il est décrété avant toute créature : 59-78, 242-250.

Cause finale de la création : 89-96, 103 n. 2, 106. n.

Médiateur universel : 86-89.

A-t-il pu mériter la gloire essentielle ? : 270-272 ;

Gloire particulière qu'il rend à Dieu : 355-362.

Gloire plus grande qui lui revient de la part de la créature. Car toute créature lui doit la création et la surnaturalisation, comme aussi la *lumière* de la gloire ; l'homme peut trouver dans la Rédemption une tendresse plus profonde, comme aussi il est invité à donner à la dévotion au Sacré-Cœur toute son extension, et à son amour pour Notre-Seigneur toute sa perfection par la pratique de l'abandon : 339-355.

Décrets en Dieu : 91-94, 116-123, 141-149, 290.

Priorités in quo *et* a quo : 142-149.

Incarnation : Motif de l'Incarnation :

1° *D'après les thomistes* : « Sans le péché de l'homme, le Verbe ne se serait pas incarné. » p. 11.

Motif attribué à S. Thomas par M. Sauvé, : 326, 332.

Toute la doctrine de S. Thomas s'oppose à la priorité du péché sur l'Incarnation : 417-439

Pour prouver la priorité de l'Incarnation sur le péché, Scot s'appuie sur des principes admis par S. Thomas : 439-443.

2° *D'après les scotistes* : « L'Incarnation ne dépend pas du péché ; elle est la première œuvre voulue par Dieu. » : 10-18, 56-58, 207-211.

Motif attribué aux scotistes par le R. P. Hurter : 206 ; par le Card. Billot : 236-237 ; par le R. P. Pesch : 285 ; par M. Tanquerey : 319 ; par M. Sauvé : 326-332.

3° *D'après Suarez* : « L'Incarnation a été voulue pour son excellence et pour la Rédemption » ; mais il faut remarquer que chacun de ces motifs est total et qu'il suffit à provoquer l'Incarnation : 320-321. C'est l'opinion *moyenne*.

Motif attribué à Suarez par M. Tanquerey : 319-321 ; par M. Sauvé : 329-331.

4° *Le R. P. Galtier* nous donne une opinion *moyenne* hybride, où il fait entrer Suarez et les cajétaniens, c'est-à-dire ceux qui affirment que l'*unique* motif de l'Incarnation est le péché et celui qui le nie : 234-236, 273-274, 283.

Importance de la question : 12-14, 220-221, 337-415.

Moyens de discussion : 14-17 ; 168-175.

Preuves scripturaires : 1° *Les thomistes* : Ils n'avancent aucun texte disant que le Verbe ne s'est incarné que pour racheter l'homme, ce qui serait nécessaire pour prouver leur thèse. Ils citent des textes qui le *donnent à entendre* seulement : 21-23, 211-212, 256-263.

2° *Les scotistes* s'appuient surtout sur les textes suivants :

a) Prov., VIII, 22 : Dominus possedit me initium viarum suarum : 59-78, 84, 242-250.

b) I Cor., III, 22 : Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi: 158.

c) Ephes., I., 3-5 : Benedictus Deus... qui benedixit nos in Christo, sicut elegit nos in ipso... qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum : 80-82.

d) Colos., I., 15-18 : Qui est imago Dei.. primogenitus omnis creaturæ ; quoniam in ipso condita sunt universa.. et omnia in ipso constant ; et ipse est caput corporis Ecclesiæ : 78, 84, 86, 88, 228-232.

La réponse des thomistes, toujours la même, est que ces textes, qui disent priorité sur le péché, s'appliquent à la divinité du Christ et non à son humanité, ce que la Tradition contredit formellement.

Preuves Patristiques : 1° *Les thomistes* : Ils citent 15 Pères ou écrivains ecclésiastiques qui disent que le Verbe ne se serait pas incarné sans le péché d'Adam ; mais ces Pères, dans d'autres endroits de leurs écrits, affirmant la priorité de l'Incarnation sur le péché, il reste à concilier leurs diverses affirmations par la distinction connue de chair *passible* et *impassible*.

2° *Les scotistes* au contraire peuvent citer en leur faveur *tous* les écrivains ecclésiastiques qui traitent d'une manière quelconque de la Primauté du Christ. Il y aurait lieu peut-être d'en excepter un ou deux parmi les plus obscurs.

Nous donnons, par siècles, la liste des Pères et écrivains ecclésiastiques que les scotistes revendiquent en faveur de leur doctrine. *Nous mettons en italique* les Pères que les thomistes déclarent favorables à leur sentiment et qui, pour cela, demandent une attention particulière.

Cependant avant de donner cette liste, nous précisons dans quelles conditions les Pères peuvent être favorables aux scotistes : 168-175.

II-IIIe Siècles. — *S. Irénée*, S. Ignace martyr, S. Clément, Hermas, S. Justin, S. Méliton, Athénagore, S. Théophile d'Antioche, *Origène*, S. Hippolyte de Porto, Tertullien, S. Cyprien, Clément d'Alexandrie, S. Méthode, S. Alexandre, Év. d'Alexandrie : 176-180.

IVe Siècle. — *S. Athanase, S. Grégoire de Nazianze, S. Ambroise, S. Jean Chrysostome*, Lactance, S. Chromace, S. Eustathius, S. Césaire, S. Grégoire-le-Thaumaturge, S. Macaire l'ancien, S. Hilaire, S. Basile de Césarée, S. Eusèbe de Verceil, S. Cyrille de Jérusalem, S. Épiphane, S. Grégoire de Nysse, S. Didyme d'Alexandrie, Philon, Év. des Carpathes, S. Zénon : 180-186.

Ve Siècle. — *S. Cyrille d'Alexandrie, S. Augustin, Théodoret*, Zachée le Chrétien, S. Jérôme, Évagre, S. Synésius, S. Paulin, S. Procle, Marc Diadoque, S. Eucher de Lyon, S. Basile de Séleucie, S. Prosper d'Aquitaine, S. Nicétas, S. Isaac, Antipater de Bostre, Ammonius d'Alexandrie, S. Maxime de Turin, Véréconde, Amène : 186-189.

VIe Siècle. — *S. Fulgence, S. Grégoire-le-Grand*, Procope de Gaza, S. Éphrem, Primase, S. Anastase le Sinaïte, S. Grégoire de Tours... p. 189-192.

VIIe Siècle. — *S. André de Crète*, S. Isidore, S. Eugène de Tolède, S. Maxime, martyr, S. Hildefonse de Tolède, Guiward, S. Julien de Tolède, Le livre des mystères du ciel et de la terre : p. 192-194.

VIIIe Siècle. — *S. Jean Damascène*, S. Bède le Vénérable, Germain archevêque de Constantinople, S. Hétére et S. Béat, Élie de Crète, Florus, diacre, Cosme de Jérusalem, Bx Alcuin : 194-196.

IXe Siècle. — Smaragde, Sédulius Scot, S. Agobard, Walafrid Strabon, Haymon, Évêque d'Halberstrat, S. Paschase Radbert, Angelome, Évêque de Luxeuil, Bx Raban Maur, S. André, Archevêque de Césarée, Jean Scot Érigène, Aréthas Évêque de Césarée : p. 196-197.

Xe Siècle. — Atton, Évêque de Verceil, Sévère, Évêque d'Asmounaïn : p. 197.

XIe Siècle. — Le Bx Lanfranc, S. Bruno, Évêque, S. Jean, Archevêque d'Euchaies, S. Pierre Damien, Jacques le Moine, S. Bruno, fondateur des Chartreux, Pierre Alphonse, S. Anselme : p. 198-199.

XIIe Siècle. — L'Abbé Rupert, S. Bernard, Pierre Lombard, Pierre de Celles, S. Martin de Léon, Honoré d'Autun, etc. etc., p. 199-202

Conciles, Symbole et liturgie. — 1° *Les thomistes* citent comme une preuve de leur opinion ces paroles de la liturgie : « O felix culpa quæ nobis meruit tantum redemptorem ! » Mais tout le monde concède que c'est bien le péché qui a donné lieu à la Rédemption. Pas de péché, pas de Rédemption, c'est certain ; mais ce n'est pas : « Sans péché, pas d'Incarnation. »

Les paroles du Symbole « Propter nos homines etc. » ne leur sont pas plus favorables : 254-257.

2°. *Les scotistes* s'appuient de leur côté sur :

a) Les Conciles de Sardes, de Nicée, de Sirmeum, d'Ancyre, de Séville (II), de Tolède (XI), de Trente : 202-203.

b) La liturgie : *Missel* Gothico-français, des Francs, Mixte Franciscain : 203.

Bréviaire gothique, Bénédictin : 203.

c) Sur la liturgie de l'Église Grecque, 204. Voir Ste Catherine de Sienne, p. 264 n., Ste Hildegarde, Ste Brigitte, la Mère de Matel, Lucie Christine, 204 n.

Les thomistes disent, non pas formellement peut-être, mais *équivalemment*, que les scotistes n'ont d'autre autorité patristique en leur faveur que S. Cyrille d'Alexandrie. Ils sont unanimes à le citer et n'en citent pas d'autres : 28-29, 213, 238-250, 309, 322.

Marie *dans la doctrine scotiste* :

Elle a été décrétée avant toute créature : 367 ;

Dieu l'a aimée plus que toutes les créatures ; aussi lui a-t-il accordé comme premier don une grâce sanctifiante égale, *pour le moins*, à celle qui a été accordée aux anges et aux hommes et que les esprits célestes et les âmes fidèles ont développée pendant le temps de l'épreuve : 386-389 ;

Marie, qui a reçu du Christ cette première grâce qu'elle ne pouvait mériter, a contribué à mériter avec le Christ tous les dons naturels et surnaturels qui ont été accordés aux anges et aux hommes : 376-379 ;

En même temps que cause méritoire de la grâce, elle en est la trésorière : 379-382 ;

Elle est cause finale *secondaire* de la création : 389-391 ;

Aussi n'a-t-elle pu avoir la *dette* du péché originel : 363-376 ;

Au ciel, elle est la distributrice de la *lumière* de la gloire qu'elle a contribué à mériter avec le Christ : 413-414.

Puisque Marie est fin secondaire de la création, les anges et les hommes peuvent lui dire : « Marie, je vous aime plus que moi-même, parce que j'ai été créé pour vous » : 405-409.

La conséquence logique serait pour nous de remettre entre ses mains le mérite impétratoire et satisfactoire de nos œuvres : 410-415.

L'amour de Marie constitue donc une partie de notre perfection.

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

CITÉS DANS CET OUVRAGE

Agobard (S.), 46, 197.
Albert-le-Grand, 95, n. 1.
Alcuin (B.), 196.
Alexandre (S.), 64, 179.
Alexandre de Halès, 95, n.
Ambroise (S.), 41, 180.
Amène, 189.
Ammonius d'Alexandrie, 188.
Anastase le Sinaïte, 192, 231.
André, arch. de Cés. (S.), 197.
André de Crète (S.), 192.
Angélome, Év. de Luxeuil, 197.
Anselme (S.), 199, 231.
Antipater, Év. de Bostre, 188.
Aréthas, Év. de Cés., 197.
Arius, 64.
Athanase (S.), 23, 26-28, 66, 71, 318.
Athénagore, 70, 177.
Atton de Verceil, 47, 197.
Augustin (S.) 24, 30-32, 293-295, 313-316

Barnabé (S.), 176.
Basile de Césarée (S.), 67, 184, 229.
Basile de Séleucie (S.), 188
Béat (S.), 196.
Bède le Vénérable (S.), 45, 196.
Bellarmin, 224.
Bernard (S.), 35-36, 202, 311-313.
Billot (Cardinal), 150-159, 234-265.
Bréviaire bénédictin, 203.
Bréviaire gothique, 203.
Brigitte (Ste), 204, n.
Bruno (S.) Évêque, 198.
Bruno (S.) Fondateur des Chart., 47, 199.

Cajétan, 86, 101-114, 116,
Catharin, 107, n. 2.
Césaire (S.), 184.
Chromace (S.), 183.
Chrysostome (S.), 184, 229, 318.
Clément d'Alexandrie, 179.
Clément, Pape (S.), 38, 176.
Concile d'Ancyre, 202, 225.
Conciles d'Éphèse, 29, n. 1.
» de Jérusalem, 196.
» de Nicée, 64, 202.
» de Sardes, 81, 202, 231,
» de Séville, 203.
» de Sirmeum, 202.
» de Tolède (XI), 203.
» de Trente, 203.
» du Vatican, 65.
Cornelius a Lapide, 156, n.
Cosme de Jérusalem, 196.
Crampon, 77.
Cyprien (S.), 179.
Cyrille d'Alexandrie (S.), 23, 28-29, 72, 213, 238-250, 269, 309, 322.
Cyrille de Jérusalem (S.), 185.

Damascène (S. Jean), 46, 194.
Damien (S. Pierre), 199.
Didace Nugno Cabezudo, 19, n. 2.
Didyme d'Alexandrie (S.), 185.
Duns Scot, 207-passim.

Église Grecque, 204.
Élie de Crète, 196.
Énoch, 38.
Éphrem (S.), 192.
Épiphane (S.), 185.
Eucher (S.), 188.
Eugène de Tolède (S.), 194

Eusèbe de Césarée, 42, 64, 184, 318.
Eusèbe de Verceil (S.), 184.
Eustathius (S.), 183.
Evagre, 188.

Florus, 196.
François d'Assise (S.), 83.
François de Sales (S.), 23.
Frassen, 210.
Fulgence (S.), 44, 189, 298.

Galtier (R.P.), 5, 150, 266-274.
Germain II, Arch. de Const., 196.
Gilbert, Év. de Londres, 48.
Gillet (R.P.), 247-248, n.
Gonet, 106, n., 130, n.
Grégoire-le-Grand (S.), 44, 190. 300-308.
Grégoire de Nazianze (S.), 180.
» de Nysse (S.), 185.
» le Thaumaturge (S.), 84.
» de Tours (S.), 192.
» de Valence, 10.
Guerric (l'Abbé), 35, 37.
Guiward, 194.

Haymon, Év. de Halb., 197.
Hermas, 39, 177, 318.
Hétère (S.), 196.
Hilaire (S.), 40, 66, 72, 231, 184.
Hildegarde (Ste), 204. n.
Hildephonse de Tolède (S.), 194.
Hippolyte de Porto (S.), 39, 179, 316.
Honoré d'Autun, 73, 200.
Hugues de Rouen, 48.
Hugon (R.P.), 1-100, 105, n., 159, n., 297, n.
Hurter (R.P.), 206-234.

Ignace d'Antioche (S.), 38, 176, 318.
Irénée (S.), 16, 23, 25-26.
Isaac, Év. de Ninive (S.), 188.
Isidore (S.), 193.

Jacques le Moine, 199.
Jacques Nacchiantes, 224.
Jansénius, 216.
Jean, Év. d'Euchaies (S.), 198.
Jérôme (S.), 42, 187, 226-228, 231, 318.
Jérôme de Montefortino, 211.
Julien de Tolède (S.), 198.
Justin (S.), 70, 177.

Knabenbauer (R.P.), 74-76, 84-85.

Lactance, 183.
Lanfranc (Bx), 198.
Léon-le-Grand (S.), 43, 186.
Lesêtre. 61-78.
Lessius, 215-233.
Le livre des Mystères, 194.
Louis de Grenade, 88.
Lucie Christine, 204, n.

Macaire (S.), 184, 318.
Marc Diadoque, 188.
Marius Victorinus, 185.
Martin de Léon (S.), 202.
Mastrius, 210.
Matel (M. de), 204, n.
Matignon (P.), 166.
Maxime (S.), 72, 232.
Maxime de Turin (S.), 189.
Mélèce (S.), 67.
Méliton (S.), 177.
Méthode (S.), 179.
Missel des Francs, 203.
» Gotho-Français, 203.
» mixte, 203.
» Franciscain, 203.
Molina, 114-123, 125.
Montefortino (Jérôme de), 211.

Nacchiantes (Jacques), 225.
Nicétas (S.), 188.
Nil (S.), 188.

Olympiodore, 75.
Origène, 40, 177, 318.

Paschase Radbert (S.), 197.
Paul, Év. d'Émèse, 184.
Paulin (S.), 188.
Pesch (R.P.), 284-296.
Pétau, 82-83, 234, 314.
Phébade (S.), 67.
Philon (S.), 185.
Pierre Alphonse, 199.
Pierre de Celles, 201.
Pierre Lombard, 201.
Prat (R.P.), 269.

Primasè, Év. d'Adrumète, 192.
Procle (S.), 188.
Procope de Gaza (S.), 192.
Prosper (S.), 188.

Raban Maur (Bx), 46, 197.
Rada, 210.
Réginald, 10, 432.
Rupert, 47, 73, 199.

Salamanque, 106, n., 107, n., 124-148.
Salméron, 87.
Sauvé (M.), 325-336.
Schwalm (R.P.), 79-82.
Scot (Duns), 207-209, 439-443.
Scot Érigène, 197.
Sédulius Scot, 197.
Sévère, Év. d'Aschmounaïn, 197.
Siméon, Arch., 49.
Smaragde, 197.
Stentrup (R.P.), 296-319.
Suarez, 114-115, 331.

Tanquerey (M.), 319-324.
Tertullien, 69, 82, 179.
Théodore de Mopsueste, 277, n.
Théodoret, 186, 229.
Théophile d'Antioche (S.),70,177.
Théophylacte, 229.
Thiriet (R.P.), 199, n.
Thomas (S.), passim, 417-444.
Tournely, 63.

Vasquez, 56, 303-306, 309.
Véréconde, 189.
Vincent de Lérins (S.), 95, n.

Zénon (S.), 186.

IMPRIMÉ PAR DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie
41, RUE DU METZ, LILLE. — 161

23049
233.12
C 469 CHRYSOSTOME, Father
23049
AUTHOR
Le Motif de l'Incarnation
TITLE
DATE DUE | BORROWER'S NAME
T. O'Brien NOV 29
Flynn
Wall
STORAGE - CR
APR 8 1985 Tom Thurston
23049